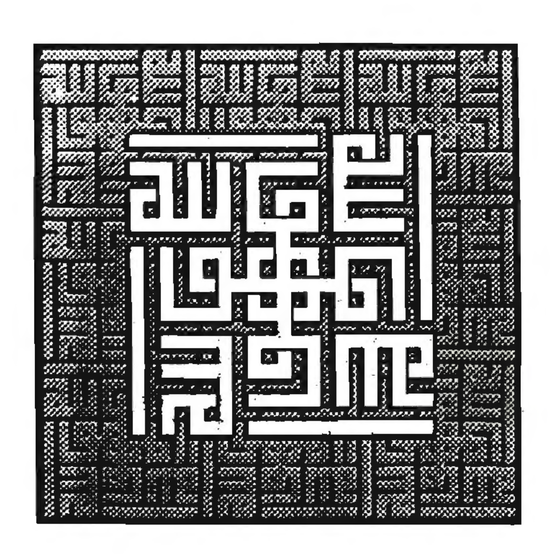
د. محمد الكحلاوي

الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي

(القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي)

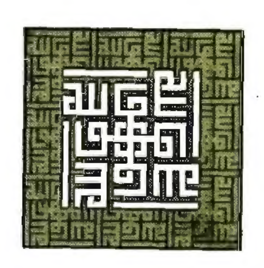




دار الطليعة - بيروت

د. محمد الكحلاوي

الفكر الصّوفي في إفريقية والغرب الإسلامي



الفِكرُ الصُّوفي
في إفريقية والغرب الإسلاميّ

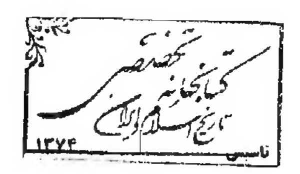
□ كتابٌ يتصدّى لدراسة أبرز المسائل وأهمّ الإشكاليات التي تطرحها مدوّنة الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي خلال القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وذلك من خلال قراءة التصوّف بمختلف تجاربه وتياراته الروحية والمعرفية قراءة عميقة وشاملة؛ وكذلك من خلال فهم طبيعة العلاقة التي تربطه بالظاهرة الصوفية الإسلامية العامّة مشرقاً ومغرباً؛ وعبر مقاربة أوجه تجلّي هذا الفكر في حياة المجتمع وطبيعة حضوره في التاريخ في ضوء تقاطعه مع أنساق معرفية وتعابير فنّية ووجدانية متعدّدة، بعد التمهيد لذلك بدراسة الإطار الثقافي والسياسي لتكوّن التصوّف ومصادره، ولخطابه وقضاياه الدينية والفقهية، ولقيمه الأخلاقية والذوقية العرفانية.

□ وهكذا، في محاولة لفهم طبيعة العلاقة القائمة ما بين المحمول المعرفي للفكر الصوفي من ناحية، والإحاطة بتجلّياته وٱستتباعاته في الواقع التاريخي والسياسي والاجتماعي من جهة أخرى، ٱستطاع صاحب هذا العمل أن يواجه ويحل العديد من المشكلات النظرية والمعرفية العديدة التي ٱكتنفت الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي، موظِّفاً في ذلك الأدوات والآليات المنهجية الحديثة المُستخدمة في حقول دراسية أخرى كالتاريخ والأنتربولوجيا والفلسفة وعلم الأخلاق، ناهيك عن علم أصول الفقه وعلم الكلام. . .

الناشر



دارُ الطّليعَة للطّبَاعَة وَالنّشْر
بيروت



الفِكرُ الصُّوفي

في إفريقية والغربِ الإسلاميّ

(القرنُ التاسعُ الهجريّ / الخامسَ عشرَ الميلاديّ)

ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

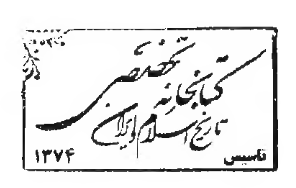
الطبعة الأولى
أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٩

د. محمد الكحلاوي

الفكر الصوفي

في إفريقية والغرب الإسلامي

(القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)



دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت



الإهداء

يسرّني أن أهدي هذا العمل اعترافاً بالجميل إلى القطب الصوفي والولّي العارف باللّه سيدي الهادي الحفناوي الزائر،

وإلى والدي الصّادق الذي كان أوّل من علّمني حروف الأبجدية.

م. ك.

□ هذا الكتاب هو في الأصل رسالة علمية تقدّمنا بها لنيل شهادة الدّكتوراه في اللّغة والآداب والحضارة العربية تحت إشراف الدكتور توفيق بن عامر، ونُوقشت يوم ٢٦ جوان/ حزيران ٢٠٠٧ في كلّية الآداب والفنون والإنسانيات منّوبة ـ تونس. ومُنحت لنا هذه الشهادة بملاحظة مشرّف جدّاً. وقد اضطرتنا ظروف النشر إلى حذف بعض العناصر والفقرات من دون إخلال بالبناء النظري لمتن هذا التأليف.

م. ك.

المقدّمة

□ «في إطار الإسلام المشرقي الرّسمي(السّني أو الشيعي)، عرفت النّظريات والمذاهب الصوفيّة خلال القرن الحادي عشر الميلادي إقبال العديد من المريدين من بقاع أرض الإسلام الشّاسعة. ولعلّها لم تجد في أيّ مكان آخر، تربة أكثر خصوبة لنموّها، أفضل ممّا وجدته في الغرب الإسلامي، لا سيّما في بلاد البربر حيث ستحتلّ مكانة بين مقرّرات التّعليم الدّيني منذ القرن ٦هـ/ ١٢م».

ألفرد بل Alfred Bel

التصوف في الغرب الإسلامي خلال القرنين ١٢ و ١٣م، ترجمه محمد العدلوني الإدريسي بعنوان: **نظرات في التّصوف المغربي**، دار الثقافة، الدّار البيضاء، ٢٠٠٦، ص ٥٧.

يتعلق موضوع هذا البحث بدراسة قضايا الفكر الصوفي في إفريقية في القرن التاسع للهجرة (١٥م) من خلال مسائل المعرفة والأخلاق والقيم العملية، ومن خلال فهم طبيعة العلاقة التي ربطته بتاريخ التصوف الإسلامي مشرقاً ومغرباً، لا سيّما وأنّ تطوّر النسق الصّوفي في إفريقية(*) كان على صلة متينة وتأثير متبادل ومستمرّ مع مسارات الخطاب الصّوفي في المجال الحضاري لبلاد المغرب والأندلس (العدوتين) أو ما يصطلح عليه بـ: "الغرب الإسلامي". تدور محاور هذا البحث كذلك على مقاربة أوجه تجلّي أطروحات هذا الفكر في حياة المجتمع وطبيعة حضورها في التاريخ، وقد بدا لنا من الضروري أن ننطلق من تساؤل أساسي مركزي تكون الإجابة الأولية والمحتملة عنه بمثابة مدخل نظري وإشكالي للخوض في مسائل هذا الطور من تاريخ الفكر الصوفي في إفريقية والبلاد العربية والإسلامية، كما يمكن أن يطرح هذا التساؤل فرضيات نظرية تستوجب البحث والاختبار.

ويمكن أن نصوغ هذا التساؤل على النحو التالي:

ـ هل من سبيل إلى كتابة تاريخ الفكر الصوفي في إفريقية؟ !

ـ وما هي طبيعة الأرضية المعرفية التي يمكن أن ننطلق منها لندوّن أهم اتجاهاته النظرية والذوقية العرفانية، إذ إن التّصوف ذوق وعرفان، وتعقّل وإدراك، يتعلق بمسائل الوجود والمعرفة

(*) التسمية القديمة لتونس اليوم وأجزاء من الجزائر وليبيا الحاليتين. (م)

والأخلاق والقيم ويحيل بالضرورة إلى قراءة للنص الديني وإمكانات تأويله.

إنه تساؤل يوحي في ذاته بأنّ تاريخ هذا الفكر لم يُكتب بعد، وأن تحقيب أزمنته المعرفية وكذلك تحديد تاريخيّة مفاهيمه، ومجمل تصوراته التي تشكّلت بموجبها خصائصه ومميزاته، لم تنل حظّها الكافي من البحوث والدراسات العلمية، فكانت أطروحتنا هذه محاولة تندرج ضمن تحقيق هذا الغرض، واقتصرنا فيها على القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر للميلاد.

لكن لماذا هذا القرن بالذات، وما هي الإشكاليات والعوائق المرتبطة بدراسة مثل هذا الموضوع؟

إنّ أوّل عائق يمكن أن يعترض سبيل هذه المهمّة هو أن كتابة تاريخ الفكر الصوفي في إفريقية لم تنجز بعد[١]. إنّها تمثل مغامرة بحث مشروط إنجازها العلمي الخالص بفهم أبعاد الإشكالية النظرية التي في ضوئها يصير من الممكن كتابة تاريخ الفكر الصوفي في إفريقية.

يبدو أنّ هناك إشكاليات وعوائق كثيرة تعترض سبيل الباحث في تاريخ هذا الفكر بقصد محاولة كتابة مسائله ودراسة قضاياه منها : الآراء المسبقة والأحكام العامّة التّي يضفى عليها طابع البداهة. ذلك أنه صار من الشائع النظر إلى مجمل التجارب الصوفية في إفريقية وما تمخّض عنها من آثار وما دوّن عن أعلامها من مناقب على أنّها لا تعدو أن تكون شكلاً من أشكال "التّصوف الطرقي" القائم على الممارسة من دون اهتمام بالتنظير، والمؤسس على فكر "الولاية" من جهة كونها مؤسسة روحية رمزية ومصدراً للبركة والنفوذ في آن. ومن ثّم فإن مجمل أخبار "المناقب" المتعلّقة بسير أولياء تونس، وكذلك النصوص القليلة التي دُوّنت في هذا الغرض ـ رغم ما تضمّنته من أفكار صوفية ـ يصلح اعتمادها وثائق ثانوية لكتابة التاريخ السياسي والاجتماعي فحسب[٢]، لأنها قد تساعد على سدّ الفراغ الذي من الممكن أن تخلّفه الكتابة التاريخية الرّسمية مثلما هو الشأن مع **نور الأرماش في مناقب القشاش**[٣] الذي اعتمد في كتابة مرحلة من تاريخ المراديين

---

(١) يجدر أن نشير إلى أنه قد أنجزت رسالتان إلى حدّ الآن بالنسبة إلى الفترة التي سبقت القرن التاسع الهجري (١٥م): الأولى بحث تقدم به محمد قريسة عنوانه: «أبو مدين شعيب (ت ٥٩٤/ هـ١١٩٧م) وتصوفه» لنيل شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة، كلية الشريعة وأصول الدين، السنة الجامعية ١٩٨١ ـ ١٩٨٢. والثانية أعدها زهير بن يوسف عنوانها: «الصوفية بإفريقية من خلال المدونة المنقبية ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م ـ ٧٠٠هـ/ ١٣٠١م»، لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربية، كلية الآداب منوبة، السنة الجامعية ١٩٩٨ ـ ١٩٩٩.

(٢) كان المستشرق وعالم الاجتماع الفرنسي جاك بيرك Jaques Berque أول من نبّه إلى ذلك ضمن مؤلفه *L'intérieur du Maghreb*, Gallimard, Paris, 1978, pp. 8, 9 ، فدعا إلى إمكانية اعتماد أدب المناقب وأخبار المتصوّفة في كتابة التاريخ وتوظيف ذلك في سبيل إعادة تشكيل الأطر الاجتماعية والبنى الثقافية التي عاصرها الأثر. وانظر كذلك المؤلف الجماعي الذي أصدرته الجمعية المغربية للبحث التاريخي بعنوان: **التاريخ وأدب المناقب**، منشورات عكاظ، المغرب ١٩٨٨.

(٣) نسبة إلى لمتصوّف والولي أبي الغيث القشاش (ت ١٠٣١هـ/ ١٦٢٢م)، تح. لطفي عيسى وحسين بوجرّة، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٩٨، ٥٨٥ صفحة.

وحكمهم للبلاد التونسية في فجر القرن ١١هـ/١٧م، وهي مرحلة سكتت عنها المصنّفات الرسمية[١]. قد يكون هذا مسعى وجيهاً لا يعارض إطلاقاً كتابة تاريخ الفكر الصوفي في إفريقية، بل هو يكشف عن إمكانية استثماره في حقل المعرفة التاريخية والاجتماعية. لكن إصرار أغلب المؤرخين التونسيين على تصنيف مجمل تاريخ الفكر الصوفي في إفريقية في خانة "التّصوف الطرقي" واعتباره من مظاهر "التّدين الشعبي"[٢] يجعل هذه المهمّة وعرة المسالك، ويجعل أمر تحقيقها مشروطاً ببيان مظاهر قصور هذا الرأي.

ولما كانت البحوث الأكاديمية الجادّة والمتّصلة بالقرن ٩ هـ/ ١٥م نادرة، فإنّ كتابة تاريخ الفكر الصوفي في إفريقية في الفترة المُشار إليها تستوجب اطّلاعاً دقيقاً وشاملاً على مدوّنة هذا الفكر، ثمّ التعرّف إلى خصوصية تجارب أعلامه إذ تمثل التجربة ـ كما سيأتي بيان ذلك ـ رافداً خصباً منتجاً للتصورات ومولّداً للمفاهيم والاصطلاحات والرؤى التي يتكوّن في سياقها خطاب الفكر ونظامه النظري. ولعلّ ذلك لا ينفصل بدوره عن ضرورة المعرفة الدقيقة مع الإحاطة الواسعة بالإشكاليات الكبرى لتاريخ الفكر الصوفي في الإسلام، منذ النشأة، وإلى حدود الفترة المشار إليها أعلاه.

أمّا، العائق الثاني الذي قد يعترض مهمّة دراسة الفكر الصوفي في إفريقية فيرتبط بمسألة الكتابة عن التّصوف أو الكتابة الصوفية ذاتها، ذلك أنه لما كان "علم التّصوف"[٣] في جوهره تجربة روحية تعاش، لها مراتبها وأسرارها وتجلياتها ومكاشفاتها، و«مواجده مدركة للصوفية دون سواهم» بحسب ما لاحظ ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م)[٤]، فقد اعتبر من قبل المتصوّفة أنفسهم "علم أذواق لا علم أوراق". واعتبرت اللغة عاجزة مهما كانت قدرة المتكلم أو (المؤلف) على قول لطائف تلك الأذواق ودقائق المعارف التي تتجلى لمن تحقّق بأعلى مقامات التجربة، وفي هذا قال الحسين بن منصور الحلاج (ت٣٠٩هـ/ ٩٢٢م): «من لم يقف على إشارتنا، لم ترشده عبارتنا»[٥] وقال أيضاً: «الألفاظ تجري على حسب العبارات، ومعادن الحقّ مصونة عن الألفاظ والعبارات»[٦].

---

(١) انظر: أحمد عبد السلام، **المؤرخون التونسيون في القرون ١٧ و ١٨ و ١٩م**، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٣، ص ص ١١ و١٥٦.

(٢) انظر: مثلاً، لطفي عيسى، **أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ**، سيراس للنشر، تونس، ١٩٩٣، ص ٢٦ وما بعدها.

(٣) نستعمل مصطلح "علم التصوف" بالمفهوم الذي استخدمه السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ/٩٨٨م) في **اللّمع**، تح. عبد محمود، وطه عبد الباقي سرور، بغداد/ القاهرة، ١٩٦٨، ص ص ٤٠ ـ ٤١، وهو ما ورد في مصنف القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، تح. معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ص ٢٧٩.

(٤) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، دار صادر بيروت، ٢٠٠٠، ص ٣٥٦.

(٥) الحسين بن منصور الحلاج، **الأعمال الكاملة**، جمع وتقديم محمد قاسم عباس، بيروت، دار رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٢، ص ٢٣٩.

(٦) م. ن، ص ١١٦.

لكن أهل التصوف في مقابل ذلك وضعوا مؤلفات وافرة الرقم ودوّنوا أشعاراً وأقوالاً كثيرة طغى عليها الأسلوب الرّمزي والمنحى التجريدي، وبادر بعضهم إلى شرح نماذج منها والتعليق عليها.

ويبدو أن في ذلك إدراكاً منهم لأهميّة القراءة والتأويل، حتى إنّ ابن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) بادر بنفسه إلى شرح ديوانه **ترجمان الأشواق**[١]، فشرّع لإمكان ترقم القراءات التأويلية لنصوص التصوف والبحث في أسرارها ودوّالها المترقمة المعاني. وحيث إن قراءة الأثر الصوفي تجيء من خارج التجربة الروحية التي يحياها الصوفي، فهي وفق هذا المعطى لا تتعدّى دائرة الوصف والصياغة النظرية لعناصر المقول الصوفي كما دوّنها أصحاب التجربة وفق أدوات البحث النظري. ولهذا فهي تظلّ مقيّدة بدائرة ما هو نظري في حين أن الهاجس الأساسي للتجارب الصوفية الكبرى تجاوز دائرة النظر، وتخطّي كلّ ما يمكن تعقّله بالحسّ أو بأدوات النظر العقلي تطلّعاً إلى محاولة استكناه حقائق الوجود والاتصال بالمفارق والمتعالي مكاشفة وذوقاً، وهو ما وسم نصوص الصوفية بصبغة مجازية رمزية ظاهرة، وجعل أمر تصنيف الكتابة الصوفية، من جهة خصائصها البنيوية الأسلوبية والنظرية العرفانية، مسألة شائكة لم تُحسم بعد[٢]. فالكتابة الصوفية تتقاطع مع الفلسفة وعلم الكلام (مباحث أصول الدين والعقيدة) والفقه والأخلاق، وهي، من ناحية اللغة والأسلوب، تكاد تكون أدباً يصف رحلة الذات في الوجود، ويصوّر سفرها الرّوحي باتجاه المطلق والمتعالي الإلهي، وهذا يعني أن للكتابة الصوفية معجماً تقنياً واصطلاحياً خاصّاً بها[٣].

لقد ظلّت دراسة الفكر الصوفي تواجه إشكاليات مختلفة تمتد قضاياها النظرية إلى حقول معرفية أخرى كالتاريخ وعلوم الإنسان والفلسفة وهو ما يعني بالضرورة الاستفادة من أدواتها المنهجية وآلياتها النظرية واستثمار المقاربات المعرفية المنجزة حول الدين والمعتقد وأشكال تمثّله

(١) انظر: محي الدين بن عربي، **ترجمان الأشواق**، دار صادر، بيروت، (د.ت)؛ وشرحه لابن عربي نفسه، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، تح محمد علم الدين الشقيري، عين شمس للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٥.

(٢) انظر مثلاً: منصف عبد الحق، **الكتابة والتجربة الصوفية عند محي الدين بن عربي**، منشورات عكاظ المغرب، ١٩٨٨؛ وانظر، محمد مفتاح، «الكتابة الصوفية ماهيتها ومقاصدها» ضمن، مجلة **كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، الرباط الرقم ٢، ١٩٧٧، ص ص ٥ ـ ٢٢؛ خالد بلقاسم، **الكتابة والتصوف عند بن عربي**، دار توبقال للنشر، المغرب، ٢٠٠٤.

(٣) لعل مثل هذا الإشكال المتعلّق بالكتابة الصوفية وطبيعة لغتها واصطلاحاتها هو الذّي دفع لويس ماسينون L.Massignion إلى وضع مؤلف في الغرض عنوانه: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, et 2ème édition 1968، وتبعه في ذلك تلميذه بول نويا Paul Nwyia الذي أعد رسالة جامعية عنوانها: *Exégèse Coranique et langage mystique (Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans)*, Dar El-Machreq, Beyrouth, 1970؛ انظر كذلك، مصطفى عزام، **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل**، مطبعة الأمان، المغرب، ٢٠٠٠.

عبر التاريخ. ولعلّ هذا المنحى في البحث هو الذي مكّن بعض الدارسين من تجاوز الفصل الحادّ والقاطع بين "التّصوف النظري"، المرتبط بمسائل المعرفة والذي يُصنَّف عادة ضمن دائرة "الثقافة العالِمة" و"التّصوف الطرقي"، المرتبط بأدب المناقب وكتابة سير الأولياء، وذلك رغم افتقاره ـ أحياناً ـ إلى نقاوة اللغة وبلاغة العبارة. إنّ نصوص المناقب تنطوي في بناها العميقة على تصوّرات ورؤى للإنسان والوجود، وتشتمل على مواقف من السائد، قد تكون على غاية من الأهمّيّة من الناحية المعرفيّة الخالصة[1]، كما تُعتبر من زاوية الفينومنولوجيا الدّينية La phénoménologie religieuse بديلاً لإسلام الفقهاء الذي يُنعت بالتشدّد والجفاف، ورافداً للإشباع الرّوحي الكامل[2].

وقبل أن نحدّد طبيعة الإطار النظري ومجمل الأدوات المعرفية التي سنعتمدها في دراسة الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م، لا بدّ من ضبط المدونة النّصية التي سنشتغل عليها أي تحديد ينابيع هذا الفكر ومصادره الأساسية من خلال ضبط مادّته المعرفيّة ومتنه النظري. إن الفترة التاريخية التّي اتخذنا منها مجالاً زمنياً لهذه الرسالة، وهي القرن التاسع للهجرة (١٥م)، تمتد جذورها التاريخية والمعرفية إلى بدايات ظهور الحضارة العربية الإسلامية في إفريقية، وهو ما يعني أن مصادر الفكر الصوفي متسلسلة الحلقات، يعيد اللاّحق إنتاج السّابق وقراءته في ضوء التجربة الذّاتية، وتراكمات المعرفة والثقافة.

إن هذا الطور من تاريخ الفكر الصوفي هو ثمرة تراكم في المعرفة وفي التجربة ونتيجة تواصل وتواشج بين تصوّف المشرق وتصوّف المغرب. إذ إنّه لمّا كان الزمن الصوفي زمنا دائرياً[3] جوهره، تجلّيات "للحقيقة الكلية"[*] في التاريخ وبحث مستمرّ عن مسالك معرفتها، فقد ظلّ مرتبطاً شديد الارتباط بمعاودة قراءة ماضيه، والتشريع لثمرات تجاربه مع التنظير لاصطلاحاته ومفاهيمه بالاستناد إلى المدوّنات المرجعية الكبرى التي تشكّلت عبر تاريخ التصوف. ومن ثمّ فإنّ البداية الأساسية للتصوف في إفريقية بما هو فكر كانت أثناء القرن ٦هـ/ ١٣م، أي مع أواخر الفترة الموحدية حيث اكتملت ملامح تجربة عبد العزيز المهدوي (ت٦٢١هـ/ ١٢٢٤م)[4]، وتجلّى صداها في مدوّنة محيي الدين بن عربي (ت٦٣٨/ ١٢٤٠م)[5]، الذي تلقّى بدوره عن المهدوي

---

(١) راجع: ديل إيكلمان Dyll Iklman، **الإسلام في المغرب**، ترجمة محمد أعميف. دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٩، ص ص ١٥ ـ ٢٤.

(٢) انظر: المؤلف الجماعي، **الأنتروبولوجيا والتاريخ**: **حالة المغرب العربي**، بمشاركة ارنست غلينر، جاك بيرك، عبد الله العروي، ترجمة عبد الأحد السبتي، توبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٨.

(٣) حول مفهوم الزمن الصوفي، انظر: رفيق سلطين، **الزمن الأبدي**: **الشعر الصوفي، الزمان، الفضاء، الرؤيا**، دار نون للدراسات للنشر، اللاذقية ١٩٩٧، ص ١٣ وما بعدها.

(*) المقصود بها حقيقة الأديان جميعاً كما عبّرت عنها الديانات السماوية، وكما تكلّم فيها المتصوّفة والفلاسفة الإلهيون. انظر الفصل التمهيدي من هذا العمل، المبحث الثالث.

(٤) انظر ترجمته في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا العمل.

(٥) Addas, Claude, *Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge*, éd. Gallimard, Paris, 1989, p. 76. =

شرح **كتاب الحكمة** للصوفي الأندلسي ابن برّجان (ت ٥٣٦هـ/ ١١٤٢م)، وعرض عليه التصوّر الأولي لكتاب **إنشاء الدوائر** قبل تأليفه، وأهدى إليه كتاب **رسالة روح القدس**[(١)]، وهو تأليف أُفرد للكلام في تصوف أهل إفريقية والمغرب وبيان خصوصيته. إن هذه اللبنة التي مثلت إطاراً أوليّاً لولادة الفكر الصوفي في إفريقية هي التي استثمرتها المدوّنة الشاذلية ـ نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) ـ في التأسيس لمنحى في التصوف يقوم على إحكام الرّبط بين النظر والعمل، وبين الفكر والأخلاق. وقد مثّلت محاولة عبد الرحمن بن الدّباغ (ت ٦٩٦هـ/ ١٢٩٢م) في التنظير لفكرة "المحبّة الإلهية" في علاقتها بالمعرفة الإشراقية من خلال كتابه **مشارق أنوار القلوب**[(٢)] علامة فارقة في التأسيس لتقاليد التفكير الصوفي العميق في إفريقية. ولعل مجمل ذاك الرصيد الذي تراكم على امتداد القرون ٦ ـ ٧ ـ ٨ هـ/ ١٢ ـ ١٣ ـ ١٤م كان، في الآن ذاته على صلة بتصوف الزوايا والطرق كما شدّته روابط متينة إلى التّصوف المعرفي الخالص مثلما كان لمواقف الفقهاء ومجادلاتهم واعتراضاتهم أثرها البارز في تكوّن شخصية هذا الفكر وتحديد مجمل مفاهيمه وتصوّراته الأساسية.

أما أسباب اختيارنا القرن التاسع للهجرة/ الخامس عشر للميلاد مجالاً زمنياً لدراسة الإنتاج المعرفي للفكر الصوفي في إفريقية فهي تعود إلى اعتبارات عديدة، وعوامل مختلفة، يمكن اختزالها في نقاط أساسية ثلاث:

١) ارتقاء منهج الكتابة الصوفية في إفريقية خلال القرن ٩هـ/ ١٥م إلى مستوى من العمق المعرفي والبناء النظري لم يظهر ما يجانسه من قبل: فقد تأكّد لدينا أنّ حضور المشاغل المعرفية، والاعتناء بالنّظر في المسائل والقضايا التي يطرحها التّصوف على صعيد النظر والممارسة ومن جهة علاقته بالأنساق المعرفية الأخرى، مثّل سمة بارزة ميّزت المؤلفات الصوفية التي دُوّنت في تلك الفترة. وفي السياق ذاته برزت عناية مدوني أخبار الأولياء وأعلام التصوف بالتأليف النظري في مسائل الفكر الصوفي مع محاولة حسم القول في قضاياه الأساسية المتعلقّة بالمعرفة والأخلاق وقراءة النصوص الدينية وتفسيرها من قبل الفقهاء وهو ما نلمسه لدى عمر بن علي الراشدي[(٣)]، تلميذ أحمد

= وسيأتي الكلام عن ذلك بالتفصيل في العنصر المتعلّق بأطر تكون الفكر الصوفي في إفريقية: الفصل الثاني من الباب الأول.

(١) محي الدين بن عربي، **رسالة روح القدس.** تح. محمود محمود الغراب، ط٢، دار الإيمان، دمشق، ١٩٩٤..

(٢) عبد الرحمن الدّباغ، **مشارق أنوار القلوب**، تح. هـ.ريتر، دار صادر، بيروت، د.ت.

(٣) هو عمر بن علي الرّاشدي الجزائري، لم تهتم المصادر التاريخية وكتب المناقب بالترجمة له رغم أهمية مؤلفه المذكور أعلاه **ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب سيدي ابن عروس** الذي صدر في طبعة حجرية عن المطبعة الرسمية التونسية سنة ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٥ (في ٥٢٢ صفحة). وربما كان ذيوع صيت شيخه وطبيعة المكانة التي حظيت بها تجربته الصوفية في القرن التاسع للهجرة سبباً في صرف الاهتمام عنه. وكل ما لدينا في هذا المجال هو ما ذكره عن نفسه في مقدمة كتاب **ابتسام الغروس** من أنه قدم من الجزائر إلى تونس سنة ٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م وتتلمذ لابن عروس وكان من مريديه، وطلب إليه بعد وفاته أن =

بن عروس (ت ٨٦٨هـ/ ١٤٦٣م)[1] في مؤلفه **ابتسام الغروس**[2] الذي كان الغرض الأساسي منه تدوين مناقب شيخه ابن عروس لكنه خصص القسم الأول منه أي ما يزيد على مائتي صفحة للكلام في التصوف ومباحثه اعتماداً على أمهات المصادر المتوفرة آنذاك، وخصّص القسم الثاني لقراءة تجربة أحمد بن عروس وتأويل سياقاتها وملابساتها في ضوء نظرية الفكر الصوفي في المعرفة والأخلاق، وهو ما مثّل محاولة مهمّة في التفكير الصوفي جديرة بالبحث والدراسة. أما الجزء الثاني من مدونة الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م) فيتمثل في رسائل **مجموع الفضائل**[3] لأحمد بن مخلوف الشّابي (ت ٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م)[4] التي وجهها إلى مريديه وسلك فيها مسلك **رسالة روح القدس** لابن

= يكتب سيرته ويدّون مناقبه، فمهد لذلك بكلام استغرق ما يزيد على مائتي صفحة في بسط "علم" التصوف وبيان مطابقته لروح الشريعة. ولهذا لم تتخطّ كتب الطبقات وتراجم المؤلفين التي صدرت لاحقاً القول: «إنه كان حيّاً سنة ٨٨٧هـ/ ١٤٧٠م» وهو ما نجده لدى محمد محفوظ في **تراجم المؤلفين**، ج٢، ط، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢ ص ٣٣٥. وقد أخطأ في ضبط تاريخ مقدم الراشدي إلى تونس فقال دخل: تونس سنة ٧٥٧هـ/ ١٣٥٦م مثلما أخطأ حين قال: كان حيّاً سنة ٧٦٠هـ/ ١٣٥٩م.

(١) أحمد بن عروس من أعلام التصوف في إفريقية والبلاد العربية والإسلامية في القرن التاسع للهجرة. أصله من ناحية الوطن القبلي استقر مدة بالعاصمة ثم ارتحل إلى المغرب حيث انقطع إلى حياة التصوف، وعاد إلى تونس بعد أن أصبح من الأولياء واستقرّ بالحاضرة وأهل افريقية والمغرب يتبركون به، وقد ارتبطت مجمل التجارب الصوفية في إفريقية في تلك الفترة وفي القرن التالي عى الأخص بشخص ابن عروس الذي يعد كتاب تلميذه الراشدي **ابتسام الغروس** أبرز وثيقة دونت حول سيرته وكشفت منزعه الصوفي، وهو غير ابن عروس الزّجال المصري الذي عاش بصعيد مصر، والذي يتداول أهل مصر بعضاً من أقواله النابعة عن تجربة في الحياة العامة. وابن عروس هذا الذي ينسب كذلك إلى المدرسة الشّاذلية توفي سنة ١١٩٥هـ/ ١٧٨٠م وكان مولده بإحدى قرى الصعيد المصري راجع بخصوص ذلك: محمد الهندي، ابن عروس. **السيرة، اللوحات النصوص**، دار القبة للطباعة والنشر، مصر، ٢٠٠٠. وابن عروس، موضوع كتاب **ابتسام الغروس**، من الثابت وفق مصنفات المؤرخين أنه ولد بتونس وتوفي ودفن بزاوية الكائنة بالمدينة العتيقة. ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب** ج٧ (سلسلة ذخائر العرب) بيروت لبنان، (د.ت). وانظر ترجمته في الوزير السّراج، **الحلل السندسية**، ج ٣ تح الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥، صص ٧٤ ـ ٩٢. وانظر ابن أبي الضياف، **اتحاف أهل الزمان**، وزارة الثقافة، ١٩٩٩، ج١، ص١٨٩.

(٢) ذكرنا أعلاه تريخ صدوره، مع العلم أنه لم يتم حتى الآن تحقيق هذا النص رغم أهميته.

(٣) توجد منها نسخة بدار الكتب الوطنية رصيد ح ح عبد الوهاب، رقم ١٨٠٣٩ رسمها غير واضح وبعض الأسطر لا أثر لها، وتوجد منها نسخة بمكتبة علي الشابي أمدّنا بمثال مصوّر عنها، وهي أتّم من جهة مادة النص وأكثر وضوحاً من ناحية الرسم إذ دونت بخط مغربي يسهل فكّ حروفه. وقد استخدمنا هذه النسخة في البابين الأول والثاني، أما في الباب الثالث بعد أن وجدنا نسخة من تحقيق مبروك السوسي مودعة بمكتبة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، أعدّها سنة ١٩٨٦ في نطاق الحصول على شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة بكلية الشريعة وأصول الدين، فآثرنا اعتماد هذه النسخة.

(٤) لم تهتم المصادر بتحديد تاريخ وفاة ابن مخلوف الشابي، كما أن الدراسات التاريخية تضاربت استنتاجاتها بخصوص ذلك، والتاريخ الذي ثبتنا أعلاه بناء على ما رجّح علي الشابي من خلال قراءته لمسار تنقلات =

عربي إذ يقترن نصح المريدين وأهل الطريق الصوفي ببسط القضايا والمسائل والإشكاليات المتعلقة بعلم التصوف وآدابه. كما يتمثل في كتاب **الفتح المنير**، وهو أثر ما زال مخطوطاً، وضعه أحد أحفاد ابن مخلوف الشابي هو محمد المسعود الشابي (ت ١٠٢٨هـ). ويشتمل هذا التأليف على أراء وأقوال وإشارات رامزة تكشف عن جوانب من طبيعة التفكير الصوفي لابن مخلوف الشابي.

أمّا القسم الثالث من هذه المدونة فيتمثل في مؤلفات أحمد زروق (ت ٨٩٩/١٤٩٣م) المكنّى بـ"محتسب العلماء وفقيه الأولياء"(*)، وهو صوفي وفقيه، قامت بعض مؤلفاته على الجمع بين الفقه والتّصوف، مثل كتابيه **النصيحة الكافية**[١] **والإعانة**[٢]، أو على ما كان خاصّاً بعلم التصوف وتدقيق القول فيه كـ **قواعد التصوف**[٣]، أو على ما كان نقداً للتصوّف الطرقي ومظاهره التي امتدّ تأثيرها إلى الذهنية الجماعية، أو صورة المعتقد الديني كما رسخ في الضمير الجمعي مثال ذلك كتابه **عدّة المريد الصادق**[٤]. ومن مؤلفات زروق ما كان شرحاً وتعليقاً على نصوص

= ابن مخلوف، وورود آخر الأخبار المتعلقة بحياته وتنقلاته، انظر: علي الشابي، **أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٩، ص ٣١. كما ترجم له الأزهري **في اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب المدينة**. ط القاهرة، ١٣٢٥هـ، ص ١٥ وما بعدها. النبهاني، **كرامات الأولياء**، ج١، ص٥٣٤ . انظر كذلك: ابن عماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج٨، ص ١٩٩؛ محمد بن عيسى الكناني، **تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان**، تح. محمد العناني، المكتبة العتيقة، تونس ١٩٧٠، ص. النيال؛ **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي**، صص ٢٤١ ـ ٢٤٣. وقد جاء في مخطوط «الأنوار السنية في تاريخ السادة السابية» أن ابن مخلوف الشابي ألف كتاباً يحمل عنوان: **الجامع في التوحيد والفقه والتصوف** أعاره الشيخ سعيد بن عمار الشابي (ت ١٩٣١) للوزير خير الدين التونسي (ت ١٨٩٠م) ولم يرجعه إليه. علي الشابي، **أحمد بن مخلوف**، ص ١٦. وانظر مناقب تلميذه أحمد الغوث التياسي (ت ٩٢٨هـ/ ١٥٢١م) مخ. دك.وط، رقم ١٨١١٠، وانظر ترجمته كذلك في: Monchicourt (Ch), *Etudes Kairouanaises, Kairouan et les Chabbia (1450-1592)*, Tunis 1939.

(*) هو أحمد زروق البرنسي الفاسي (نسبة إلى جبال البرانس بين فاس وتازة) تلقى تعليمه الأولي في فاس ودرس فيها في أول عهده لكن لكن لم يلبث أن نزل بجاية وتونس وزار مصر وكان يتلقى عن علماء هذه الأمصار ثم انتهى به المطاف إلى الاستقرار بقرن إفريقية وبمدينة مصراتة من البلاد الليبية حديثاً، وهنك كانت وفاته. انظر ترجمته في ابن عسكر، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تح محمد حجي، ط٣، منشورات مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء ٢٠٠٣، صص ٤٨ ـ ٥٠؛ ابن العماد، **شذرات الذهب**. ج ٧ ص ٣٦٣؛ محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية**، دار الفكر، ج١ ص ٢٦٧؛ التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ط طرابلس؛ علي فهمي خشيم، **أحمد زرّوق والزروقية**، طرابلس ١٩٧٥، صص ٢١ ـ ٧٣. وانظر أحمد زروق **الكنّاش**، مخ، د.ك. وط. رقم ١٩١١.

(١) حققه عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١.

(٢) حققه علي فهمي خشيم، وصدر عن الدار العربية للكتاب، تونس ـ ليبيا، ١٩٧٩.

(٣) صدر هذا الكتاب في طبعات كثيرة منها التي راجعها محمد رهدي النجار، ط٢، الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٧٦ وحققه وقدم له عثمان الحويمدي، المطابع الموحدة، تونس، ١٩٨٧، وهي الطبعة التي سعتمدها في هذه الدراسة.

(٤) حققه الصدق عبد الرحمن الغرياني، مكتبة طرابلس العلمية العالمية، ١٩٩٦.

مرجعية لأعلام التصوف الإسلامي كشرحه على "قصائد الششتري وأزجاله" أو شروحه على "حكم ابن عطاء اللّه السكندري" وقد بلغت ثمانية عشرة شرحاً[1]، كتب واحداً منها في تونس. وبخصوص أحمد زروق لا بدّ أن نقول إنّه: لئن كان مولده بمدينة فاس المغربية وإليها ينسب وبها تلقى تعلّمه الأوّلي، فإن ردحاً كبيراً من حياته قضّاه ببلاد إفريقية ومصر، وفي الناحية الشرقية من بلاد إفريقية على نحو أخصّ، وهناك التقى شيوخ التصوف والعلوم الدينية وأخذ عنهم، وصار يُنسب إليهم.

إن أبرز ما يميّز مصنفات مدوّنة الفكر الصوفي في إفريقية (ق ٩هـ/ ١٥م) هو ارتباطها أولاً بأحمد بن عروس، إذ كان الغرض الأساسي من تأليف كتاب **ابتسام الغروس** هو تدوين سيرته ومناقبه، كما تتلمذ له ابن مخلوف الشابي، وكان في أول عهده واحداً من مريديه في الحاضرة، مثلما أخذ أحمد زرّوق عن أكثر من واحد من تلاميذ ابن عروس. والميزة الثانية تتمثل في ارتباط هذه المدوّنة بالمدرسة الشاذلية في التصوف، إذ تردّد صدى تصوف أبي الحسن الشاذلي في مؤلفات هؤلاء الثلاثة بل إنّ مؤلفيها يعتبرون إسهامهم مجرّد امتداد للتيار الشاذلي في التصوف وهذا رغم ميلهم إلى المشاركة في "التصوف المعرفي" الخالص أو "التّصوف الحكمي" المسمّى "تصوفاً فلسفياً" في مقابل "التصوف السّني"، وهي اصطلاحات وتسميات سنناقشها لاحقاً، وسنبيّن عدم مطابقتها لواقع الفكر الصوفي ولاتجاهاته المعرفية والأخلاقية كما تكوّنت تاريخياً[2].

٢) إن مصنّفات الفكر الصوفي في إفريقية التي دُوّنت في القرن التاسع الهجري (١٥م) لم تدرس بعد من حيث هي فكر، ولم تُقرأ بعد باعتبارها مدوّنة متكاملة الأجزاء تربط بين نصوصها وتجارب أعلامها علاقات متينة ودقيقة تاريخياً ونظرياً. كذلك لم تُدرس نصوص هذه المدونة دراسة علميّة تفحص منطقها الداخلي وتبيّن مسارها النظري، إذ لم يكشف بعد عن طبيعة الآليات الذهنية المتحكمة في إنتاج المعرفة داخل نسق هذا الفكر، كما لم تُدرس بعد نوعية العلاقة التي ربطت هذا الفكر بمجمل تاريخ الفكر الصوفي. ولئن أنجزت دراستان في الغرض يتعلّق موضوع كل واحدة منهما بعلم من أعلام هذه الفترة، الأولى: تتمثل في أطروحة علي فهمي خشيم: **أحمد**

(١) أحمد زروق، **شرح حكم ابن عطاء اللّه السكندري**، تح. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٥.

(٢) أشار محمد بن الطيب في أطروحته «وحدة الوجود في التصوف الإسلامي» التي تقدم بها لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربية، السنة الجامعية ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣، إلى أن "السنية" التي يستعمل بموجبها "مفهوم التصوف السني" «كانت لبوساً فضفاضاً يحرص الجميع على ارتدائه» ص ١٠. [صدرت عن دار الطليعة ـ بيروت، بالعنوان نفسه]. ونحن نضيف، من جهتنا أنّ ارتداء هذا اللبوس كان بهدف الحصول على الشرعية وسنعمل على تعميق هذه الفكرة من خلال قراءة تحفر في بناء المنطق الداخلي للفكر الصوفي، وتؤمن بأن الصفة أو التحديد ينبني على طبيعة القراءة والفهم المتعلق بفك رموز المحمول المعرفي للنص (كما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه) وليست إسقاطاً متأخراً يجري بفعل هوى مذهبيات دينية أو إيديولوجية.

زرّوق والزّروقية أعدّت أوّلاً بالأنكليزية عنوانها: *Zarruq. The Sufi Tripoli*[(١)]، وهي على أهميّة ما ورد فيها من أفكار لم تشتمل على بحث دقيق في طبيعة البناء النظري للمشروع الفكري الصوفي لأحمد زروق من جهة علاقته بتصوف المدرسة الشاذلية، وبالتصوف السابق له وبتجارب أعلام التصوف في إفريقية والغرب الإسلامي في القرن ٩هـ/ ١٥م. أمّا الثانيّة فهي دراسة لعلي الشابي بعنوان **أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، لم يستند مؤلفها إلى فهم عميق للأصول النظرية لفكر ابن مخلوف في علاقتها بتصوف المدرسة الشاذلية أو بالفكر الصوفي السائد في تلك الفترة، وقصارى ما طمح إليه المؤلف هو إبراز مدى توافق عناصر المقول الصوفي لابن مخلوف مع نظريات "التصوف الفلسفي"، كما تجلّت في مؤلفات محي الدين بن عربي وعبد الحق بن سبعين (ت ٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م). أمّا مصنّف عمر بن علي الراشدي: **ابتسام الغروس** فحظّه من الدراسات قليل بل يكاد يكون معدوماً، ولا صدى له إلاّ في مصنّفات المؤرخين، والباحثين في علاقة التصوف بالمجتمع والسلطة، ويتضح مثلما اتضح ذلك لدى برنشفيك Robert Brunshvig[(٢)]، وتوفيق البشروش في أطروحته *Le saint et le prince* (الولي والأمير)[(٣)]، ونيللي العامري في **الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي**[(٤)]، ولطفي عيسى في رسالته **مغرب المتصوفة: الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن ١٠ إلى القرن ١٧م**[(٥)]. كما نجد هذا المنحى لدى محمد حسن ضمن رسالته **المدينة والبادية في العهد الحفصي**[(٦)]. مع الملاحظة أنّ هذه الرّسائل حاولت أن تهتم بدراسة دور المتصوّفة ومؤسسات الولاية والزّاوية في التأثير في الواقع الاجتماعي وتكييف الذهنيات العامة وبنية المتخيَل الديني والثقافي، كما أولت هذه البحوث اهتماماً في السياق نفسه بمؤلفات ابن مخلوف وبمجمل ما دُوّن عنه، وإننا لنجد رسائل جامعية أخرى اهتمت بدراسة مدونة المناقب: الصوفية والفقهية والتاريخية من جهة خصائصها البنيوية والأسلوبية مع تعيين زمانيتها ونسبتها إلى أصحابها[(٧)].

٣) الانطلاق من النصوص والأقوال المروية والرسائل والأخبار المشكلة لمدونة الفكر

---

(١) نقلها المؤلف بنفسه إلى العربية، **أحمد زرّوق والزروقية**، مكتبة الفكر، طرابلس، ١٩٧٥.

(٢) انظر مؤلفه، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، دار العرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨، صص ٣٣٢ ـ ٣٦٨.

(٣) Taoufik Bachrouch, *Le saint et le prince en Tunisie*, publication de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, 1980.

(٤) صدرت هذه الرسالة ضمن منشورات، كلية الآداب منوبة تونس، ٢٠٠١.

(٥) كان العنوان الأصلي لهذه الأطروحة: «المضاعفات السياسية والاجتماعية للتصوف (من ق ١٠ إلى ١٧م)»، نوقشت بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس جوان/ حزيران ٢٠٠٢، لكن عند نشرها صدرت بالعنوان المشار إليه أعلاه بالمتن، بالاشتراك بين الكلية المذكورة ومركز النشر الجامعي، ٢٠٠٥.

(٦) صدرت ضمن مشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ١٩٩٩.

(٧) مثال ذلك أطروحة هشام عبيد، **مدونة المناقب بتونس: خصائصها وقضاياها**، بحث قدم لنيل شهادة =

الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م باعتبارها مادة أولية جديرة بأن تكون منطلقاً لدراسة تاريخ الفكر الصوفي في إفريقية وقراءته قراءة معرفية علمية ابتغاء التعريف به وتبيّن إشكالياته الأساسية، وابتغاء الكشف عن حدوده النظرية ومجالات الإضافة أو الطرافة والخصوصيّة فيه، وهو ما يستوجب استدعاء مجمل تاريخ الفكر الصوفي في المشرق والمغرب لنقرأ في ضوئه مسائل الفكر الصوفي في إفريقية بحثاً عن وجوه تأثره بهما أو تأثيره فيهما وعن مواطن تماثله معهما أو انقطاعه عنهما. وقد دفعنا ذلك إلى محاولة الإلمام بمختلف مصنفات "المناقب" وأخبار المتصوّفة والأولياء، مع النظر في أوجه تعامل علماء الدين مع الفكر الصوفي ومع الظواهر الأخلاقية والاجتماعية المرتبطة به، لأنّ ذلك مثّل رافداً أساسياً أسهم في توسيع دائرة معرفتنا بهذا الفكر، وبتجلياته في الواقع والتاريخ، وقراءة المسكوت عنه في خطابه.

وقد اتخذنا من دراسة هذا الفكر في علاقته بسياقات تكوّن مفاهيمه واصطلاحاته مشغلاً مركزيّاً يكون بمثابة المجال النظري الذي ننطلق منه بهدف فهم آليات عمل النسق المعرفي المتحكم في آليات إنتاج مادّة الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م) مع فهم مختلف تجلّياته في مسائل الوجود والمعرفة والأخلاق والقيم والفن والمجتمع. ونحن في هذا المسار المنهجي نستند إلى قول الفيلسوف الألماني هيغل: «لكي ندرك ماهية ظاهرة أو فكرة ما يجب أن نرتفع بموضوعها إلى مرتبة المفهوم، إذ إنّ جوهر الفكر هو المفهوم»[١]. وقد درجت البحوث في مجال العلوم الإنسانية عموماً والمتعلقة منها بتاريخ الأفكار خصوصاً على تكثيف الاهتمام بدراسة المفاهيم من حيث تكوّنها وسيرورتها، لما لها من دور منهجي وإجرائي من شأنه أن يوضّح كثيراً من المسائل الغامضة ويساعد على حلّ أكثر المشكلات لا سيما ما كان متّصلاً منها بالمحدّدات النظرية والتاريخية المؤثرة في تكونّ نسق الفكر والمشكّلة لمفاهمية واصطلاحاته[٢]. ذلك أن «دراسة المصطلح تقود حتماً إلى تبيّن ما ينشأ بالتساوق معه من أفكار وتصورات التي يكوّنها الفكر ذاته عبر تشكله من حقول معرفية متباينة»[٣]، تساهم في تحديد طبيعة تصوراته للوجود والإنسان والقيم والأخلاق والدين[٤]. ثمّ إن دراسة تكوّن المفهوم في تاريخيته من شأنها أن تساعدنا على الكشف

= الدكتوراه في اللغة والآداب العربية، كلية الآداب منوبة، ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠، صدرت عن مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠٦.

(١) Hegèl. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, vol III. *Philosophie de l'Esprit*, Vrin, Paris, 1988, p. 304.

(٢) حول أهمية مشكلة المفهوم في الدراسات الإنسانية والحضارية والأدبية المعاصرة نحيل إلى عناوين لندوات ثلاث، نظمتها جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ونسّق أعمالها محمد مفتاح وأحمد بوحسن وتم نشرها كالآتي: ١)انتقال النظريات والمفاهيم، ١٩٩٩. ٢) المفاهيم، تلوّنها وسيرورتها ٢٠٠٠، ٣) المفاهيم وأشكال التواصل، ٢٠٠١.

(٣) أحمد بوحسن، «المصطلح ونقد النقد»، ضمن **الدّراسات الأدبية والجامعية بالمغرب**، تأليف جماعي منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩١، ص ٢٩٠.

(٤) لقد عرّف ديكارت الفكر بأنه «صفة جوهرية يتقوّم بها وجود الذات المفكرة (الكوجيتو) ويوجد بها =

عن طبيعة النسق المعرفي والسياق الحضاري والثقافي المحيط بتكوّن هذا الفكر، وبالتالي إدراك مدى تأثيره في الواقع.

إنّ مقصدنا من هذا البحث هو دراسة المضمون النظري للفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م، والكشف عن طبيعة تجلياته في التاريخ من خلال رصد محدّداته المعرفية وتصوّراته النظرية في علاقتها بتكوّن المفاهيم والمصطلحات وسيرورتها في التاريخ، تلك السيرورة التي عملت على بناء نسق هذا الفكر، وهو ما دفعنا إلى ضرورة البحث في وجوه الاتصال والانفصال بينه وبين أنساق معرفية أخرى كالفلسفة، ولا سيما ما تعلّق منها بمباحث الإلهيات والميتافيزيقا والوجود، وكذلك علم الكلام لا سيما ما اتصل منه بقضايا "التوحيد" ومباحث النبوّة والقدرة الإلهية، والفقه من خلال ما تعلّق منه بأحكام المكلفين وحدودها الشرعية. وسيتمحور اهتمامنا في سياق ذلك على محاولة الكشف عن الخصوصية المعرفية للخطاب الصّوفي، بحثاً عن مميزاته أو إضافاته.

ومن هنا يختلف عملنا هذا في مضمونه وأهدافه عن عمل المؤرخين وعلماء الاجتماع الذين اتخذوا من نصوص المناقب وأدبها مدوّنة لبحوثهم حول المجتمع والسياسة، وإن كان يتقاطع معها ويحيل عليها، وينازعها الرأي في المواضع التي لامست فيها طبيعة المسائل النظرية المؤسِّسة لشروط ولادة الفكر الصوفي وسياقات تكوّنه. ثمّ إنّ عملنا هذا يتأسس على أرضية مغايرة للمقاربات التقليدية المتأثرة بالمذهبيات الدّينية والأيديولوجية التي تقرأ التّصوف والفكر الصوفي من جهة علاقته بالشريعة، ومدى موافقة أفكاره الأساسية لتعاليم "الإسلام" لتحكم عليها "وفق ميزان الشرع" بصحّة العقيدة أو عدم ذلك.

بهذا نكون قد حدّدنا طبيعة المنهج الذي سنعتمد في هذا البحث، وضبطنا أبرز أسسه النظرية القائمة على التحليل الدقيق لمجمل اصطلاحات الفكر الصوفي ومفاهيمه في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م، انطلاقاً من دراسة أبرز المسائل والقضايا التي طرحها هذا الفكر أو استوجب منه سياق التطورات التاريخية الخوض فيها، وحسم موقفه منها دراسة تحليلية نقدية مقارنة تبحث في نسق اشتغال المنطق الداخلي المكّون لمفاهيم هذا الفكر ومجمل تصوراته في ضوء نموذج أو "براديغم"(*) Paradigme المعرفة الصوفية ذاتها، ومن خلال علاقتها بالأنساق المعرفية

= الوعي، (أي أنّه) ملكة إدراك وفهم وحكم على الأشياء»، وربط لالاند مهمّة التفكير بإنتاج المعنى وانتزاع المفهوم سواء من خلال إدراك طبيعة العلاقات التي تربط بين الظواهر والأشياء أو من ناحية وضع قضايا الفكر موضوعاً للفكر ذاته.

(*) نستعل هذا المفهوم بالمعنى الذي بلوره توماس كون في كتابه **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٦٢، السنة ١٩٩٢، وقد وردت ترجمة هذا المصطلح بـ: "النموذج الإرشادي"، كما ترجمه بعضهم بـ: "الإبدال"، انظر: بناصر البعزّاتي، «مفهوم الإبدال - البراديغم»، ضمن أعمال ندوة **المفاهيم تكونها وسيرورتها**، كلية الرباط، صص ٣٩ - ٦٠. وقد دأبت أكثر الدراسات العربية على استعمال المفهوم في صيغته الأعجمية "براديغم" الذي يعني أساساً مجموعة من المسلمات والفرضيات والأحكام العقلية التي تُصاغ ضمن بنية نظرية محددة المعالم، وتقف وراء فاعلية ذهنية معينة.

الأخرى كالفلسفة وعلم الكلام والفقه والفكر الأخلاقي.

وقد قادتنا دراسة قضايا الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م) وفق المقاربة التي بيّنا بعض محدداتها وأسسها النظرية إلى رسم مخطط للبحث يراعي التسلسل المنطقي والتناسق البنيوي لمجمل أجزائه وعنصره وإشكالياته.

فخصّصنا **الفصل التمهيدي** للنظر في إشكالية مدلول مصطلح 'التّصوف" وفق سياق التطور التاريخي والتراكم المعرفي الذي عرفه هذا المصطلح وطبيعة المفهوم المتّصل به، وذلك بقصد التّوصل إلى بناء مقاربة تطمح أن تكون علميّة لماهيّة التصوف من حيث هو قول في المعرفة، وضرب من "الحكمة" يقوم على منهج خاص في تمثّل الحقيقة الدّينية وفق شروط ذوقية وتجربة روحية في المعرفة، وهو ما يعني أنه مباين بالضرورة لطريق الفلاسفة، رغم الوشائج الكائنة بينهما.

أمّا **الباب الأول** من هذا البحث فقد خصّص لدراسة "الجذور التاريخية والمعرفية لتكوّن الفكر الصوفي في إفريقية" التي كانت بمثابة الإطار الذي نشأ ضمنه هذا الفكر، من دون أن نهمل في سياق ذلك دراسة أثر البعد السياسي والمجال الاجتماعي وما ارتبط بهما من قضايا معرفية وتيولوجية طرحها تطوّر الفكر الديني في الإسلام وعرفها واقع بلاد إفريقية على نحو معيّن، فكان لها أثرها في نشأة التّصوف وطبع منزعه الفكري. وهنا حاولنا مناقشة ذاك الرّأي الذي يعتبر أن التّصوف في إفريقية لم يرتق إلى مستوى الفكر والبناء النظري المعرفي العميق. واشتمل هذا الباب على فصول ثلاثة أساسية: تعلّق أولها ببحث البدايات الأولى لظهور الفكر الصوفي في إفريقية مع دراسة طبيعة الأثر المشرقي وكذلك الأثر المغربي في ذلك؛ وتعلّق الفصل الثاني بدراسة الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٧هـ/ ١٣م : الخطاب والنسق، فدققنا النظر في إشكاليات المعرفة والنفس والأخلاق كما تجلّت في تجارب أعلام هذه الفترة وفي نصوصهم؛ وجاء الفصل الثالث من هذا الباب بمثابة المدخل النظري لدراسة قضايا الفكر الصوفي في إفريقية (ق ٩هـ/ ١٥م)، فناقشنا إشكالية مفهوم "وحدة الوجود' باحثين عن أوجه مطابقة مضمونها المعرفي مع منطوق نصوص التّصوف الإسلامي، وذلك لكون أغلب البحوث التي تناولت المنجز النظري للفكر الصوفي في إفريقية قرأت مبحث الوجود عند الصوفية في ضوء هذا "المفهوم". ثم نظرنا في قضايا الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٨هـ/ ١٤م، ومنها: المعرفة الذوقية ومدى ضرورة الشيخ العارف للمريد السالك.

وأفردنا **الباب الثاني** للبحث في نظرية المعرفة في الفكر الصوفي في إفريقية (ق ٩ هـ/ ١٥م) من خلال قضاياها الأساسيّة: "الألوهية" و"الوجود" و"الإنسان"، فنظرنا في آليات هذه المعرفة وإمكاناتها، من دون أن نغفل الاهتمام بالتجربة الرّوحية ودورها في تحقيق مطلب المعرفة لدى متصوفة إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م. فمهّدنا لذلك بفصل موضوعه "المصادر النظرية للفكر الصوفي في إفريقية". وقد تبيّن لنا من خلال دراستنا لإشكاليات الوجود والمعرفة كما بدت في نسق هذا الفكر مدى ميل متصوفة هذه الحقبة إلى التنظير، وإلى تدقيق القول في الاصطلاحات والمفاهيم مع التطلّع إلى محاولة الإسهام في بيان مفهوم المعرفة وبلورة إشكالياتها وشروط إمكان تحصيبها.

أما **الباب الثالث** فقد تمحورت فصوله حول دراسة التجارب والقيم الأخلاقية والروحية وامتدادها في الواقع والتاريخ، فتطرقنا في الفصل الأول من هذا الباب إلى دراسة مبحث الأخلاق والقيم من خلال قضايا "الحرية" ـ بالمعنى الصوفي ـ في علاقتها بهاجس 'إصلاح النفس" الذي مثل مشغلاً محورياً تدور عليه أغلب أدبيات التفكير الصوفي في مجال الأخلاق، لنتبيّن أوّلاً مميّزات الفكر الصوفي في إفريقية في هذا المجال، ولننظر ثانياً في نتائج ذلك من خلال ما اصطلحنا عليه بـ' إتيقا الذات الصوفية"[1] باحثين في علاقة مطلب تحصيل "الحكمة" بالإتيقا، وبالتجربة الروحية في أسمى مراتبها من جهة الكمال الخلقي والتّحقق المعرفي، وهو ما ترجمته فكرة "السعادة القصوى" لدى المتصوّفة، وهي "سعادة روحية" في جوهرها تدرك بتحصيل المعرفة اللّدنية وكمال الفضيلة الخلقية. ونظرنا خلال الفصل الثاني في منعطفات علاقة الفكر الصوفي في إفريقية بالمؤسسة الدينية الرسمية ممثلة في سلطة الفقهاء، وهي علاقة ابتدأت بما يشبه الصدام والتنافر لتنتهي إلى نوع من التصالح ترجمه اعتراف الفقهاء بالتصوف معتقداً ومسلكاً، غير أنّ لهذا الاعتراف أسباباً ودلالات، حاولنا إظهارها. وخصّصنا الفصل الثالث من هذا الباب للنظر في علاقة الفكر الصوفي في إفريقية بالمجال الاجتماعي السياسي، مع محاولة تحليل معتقد "الوَلاية' ودراسته من حيث هو مؤسسة روحية رمزية ساهمت في التأثير في الواقع وتشكيل بنية "المتخيّل الجمعي"، وحاولنا الكشف عن أشكال حضور عناصر الفكر الصوفي في إفريقية وقيمه النظرية والعلمية وبيان امتدادها في مدوّنة الفكر الصوفي اللاّحق تاريخيّاً سواء في إفريقية أو في سائر أنحاء بلاد المغرب والمشرق، لنخلص من خلال ذلك إلى محاولة تحديد طبيعة الأسباب والعوامل التي قادت إلى "اغتراب" هذا الفكر في التاريخ، وتجفيف ينابيع إبداعه حيث حلت محلّه الطّرقيّة والتقليد أو ما يصطلح عليه بـ"التصوف الطّرقي"، ولتبقى بسبب ذلك التجارب

---

(١) الإتيقا L'éthique اصطلاح تم استدعاؤه من حقل الفلسفة وعلى الأخص فلسفة الأخلاق والسياسة، وتم تحويل مجراه ليستخدم في سبيل الكشف عن طبيعة أخلاق الذات الصوفية في مواجهة أخلاق الجماعة، فإذا كان مصطلح الإتيقا في جذوره الفلسفية اليونانية يعني فعل الذات بحسب ما توجبه الفضيلة الأخلاقية والمعرفية النظرية بحثاً عن السعادة، فإن مفهومها في الفلسفة المعاصرة يتأسس على الفصل الذي أقامه ميشيل فوكو M.Foucault بين الأخلاق (La morale) والإتيقا (L'éthique). ففي نظره تتجسد الأخلاق في منظومة القيم والأوامر والنواهي التي تنتصب في مستوى الشخصية القمعية للمجتمع، في حين أن الإتيقا تتحدد معانيها من خلال تقنيات ممارسة الذات وإعادة إنتاجها باعتبارها إبداعاً جمالياً وفنياً في ضوء نظرة الذات نفسها لذاتها. أي من دون خضوع للأخلاق العامة وأنظمة الوازع الجمعي، انظر في ذلك: M. Foucault, *La volonté du Savoir*, (Histoire de la Sexualité, tome 1), Gallimard, Paris, 1976. *L'usage des plaisirs*, (Histoire de la Sexualité, tome2), Gallimard, Paris, 1984، ونحن في تحويلنا لسياق استعمال هذا المفهوم واستدعائه ليؤدي دلالات مشابهة تتوافق وخصوصية سياق التجربة الصوفية نستند في ذلك إلى "قاعدة" المنعطف والتحويل التي أصبحت ميزة لعصرنا، «فنحن نعيش عصر المنعطفات في المعرفة العلمية وفي الاقتصاد والاتصال والسياسة». انظر، الزواري بغوره، **الفلسفة واللّغة : نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت. ٢٠٠٥.

الرّوحية المتفرّدة التي قد يحياها ويدرك أسرارها وعوالمها المفارقة بعض ممّن رسخت قدمه في التصوف علماً وذوقاً لم يدوّن، وتظلّ تجارب روحية وجودية تقع خارج دائرة "الكتابة الصوفية". ولعلّ ذلك مثّل مظهراً من مظاهر تعميق مشكل الفقر الروحي والميتافيزيقي الذي يعاني منه الفكر الديني والفلسفي في الإسلام، مثلما ساهم في الانزياح بالدّين ذاته عن المعرفي الإشراقي الذي قد يهبه التعالي والمعنى المتجدِّد عبر التاريخ.

الفصل التمهيدي

في التصوف : الماهيّة والمعرفة

I ـ إشكالية المصطلح بين النشأة والمفهوم

مثّل تحديد مصطلح "التصوف" في جذوره اللغوية والتاريخية ومن حيث دلالته المعرفية مبحثاً إشكالياً ومعقَداً منذ ظهور الاهتمام بتدوين مصطلحات هذا "العلم" في تاريخ الثقافة العربية والإسلاميّة، فترقمت المباحث المهتمة بتحديد معنى التصوف وضبط مدلوله عند القدامى والمحدثين من العرب[1] والغربيين[2]، فتباينت آراؤهم واختلفت أقوالهم في تحديد معاني

(١) من الدارسين العرب والمسلمين الذين اهتموا بالبحث في مدلول مصطلح "التصوف" و"الصوفية" أبو العلاء عفيفي، **التصوف. الثورة الروحية في الإسلام**، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٣. محمد مصطفى حلمي، **التصوف والحياة الروحية في الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ط٢، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٦٨. علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. ج٣، ط٨، دار المعارف، مصر. (د. ت). سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١. توفيق بن عامر، **دراسات في الزهد والتصوف**، الدار العربية للكتاب، ١٩٨١. وله أيضاً: **التصوف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري**، المركز القومي البيداغوجي، منشورات جامعة الزيتونة، ١٩٩٨. قاسم غني، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت، القاهرة مكتبة النهضة المصرية (د.ت). محمد جلال شرف، **دراسات في التصوف**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤.

(٢) من المستشرقين الذين اهتموا بالبحث في نشأة التصوف الإسلامي ودراسة دلالات هذا المصطلح نذكر رينولد نيكلسون R. Nicholson، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، نقله إلى العربية أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٦٩؛ **الصوفية في الإسلام**، نقله إلى العربية نور الدين شربية. تور اندريه Tor Andrae ، **التصوف الإسلامي**، ترجمة عدنان عباس علي، منشورات الجمل، ٢٠٠٣. انظر كذلك: أعمال لويس ماسينيون L.Massignon:

- *Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane*, op. cit.
- *Recueil* de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam, Paris 1929.
- *La passion d'Al-Hallaj*, Paris, 1922, Vol. I.

"تصوف" و"صوفي' و"متصوفة" و"علم التصوف' تحديداً معرفياً دقيقاً وافياً بالغرض، مستغرقاً للدلالة الكليّة التي تحيل عليها هذه المصطلحات. ومثلما تبدو عملية الاتفاق بشأن تاريخ ظهور التّصوف، وأوّل من تسمّى أو لُقّب بالصوفي أو المتصوّف إشكالية لم يحسم القول فيها إلى الآن[1]، فإنّ محاولة إيجاد جواب نهائي وقاطع لهذه الإشكالية يصطدم بمأزق نظري آخر أكثر تعقيداً وهو تحديد طبيعة المؤثرات الخارجية والنزعات الثقافية الوافدة على البيئة العربية والإسلامية. ولهذا المأزق علاقة وطيدة بقراءة تاريخ الفكر الصوفي وتحديد مصادره الأساسية التي رأى بعض الدارسين أنها دخيلة، تعود إلى ثقافات الأمم الأخرى وأديانها، واعتبرها آخرون نتاجاً للبيئة العربية وللتفاعل الخلاّق مع معاني القرآن ولغته، مثلما جمع البعض بين المعطى الأوّل والثاني ضمن نظرة توفيقية.

إن أول معطى معرفي تاريخي يمكن أن نشير إليه في سياق البحث عن الإجابة هو أنّ الاهتمام بتدوين "علم التصوف" وكتابة تاريخه ظهر في فترة متأخرة نسبياً على ظهور التصوف ذاته وترسّخ تقاليده الثقافية في بيئة العرب والمسلمين، إذ كان البعد الأخلاقي العملي والميل إلى الانقطاع إلى الذكر والتروحن والتأمل سابقاً على تآليف المتصوفة في هذا العلم، وخوضهم في بيان مصطلحاته ومفاهيمه ومسائله، ولنا في كلام ابن خلدون ما يدعم هذا الاستنتاج إذ قال: «إنّ التصوف من العلوم الشّرعية الحادثة في الملّة، وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة، وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها»[2].

وهذا يعني أنّ مطلب الكتابة والتأليف في مسائل هذا العلم ودقائقه لم يكن ضرورة ومشغلاً قائماً أمام الاستغراق في أسرار الحياة الروحية وقطع "المقامات" والتحقق بـ"الأحوال"[3]. وإذا

= وانظر كذلك الأعمال التالية:

- L.Gardet et G. Canwatie, *Mystique Muslmane*, Libraire philosophiques, Paris, Vrin, 1976.
- L.Gardet, *Expérience mystique en terre non chrétienne*, collection sagesse et cultes, Paris, 1953.
- Shimmel (Anne-Marie), *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, Ed. du Cerf, Paris, 1996.
- Mark Sedgwich, *Sufism. The Essentials*, The American University in Cairo Press, Second printing, 2001.

(١) ذكر الجامي مثلاً، في **نفحات الأنس**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة (د.ت)، أن أول من تلقّب بالصوفي هو أبو هاشم الكوفي (ت ١٥٠هـ) وما سمي أحد بهذا الاسم قبله. نقل عنه ذلك نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص ٣. وعبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ص ٧ و ٨، والجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، ١٩٨٩، ص ٢٠١.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٣) قال السّهروردي (أبو حفص): «سميّ الحال حالاً لتحوّله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره»، **عوارف المعارف**، دار الكتب العملية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٢٧٣. والمقامات منها: التوبة، المجاهدة، الورع، التقوى، التوكل، اليقين، المحبّة والولاية. ومن الأحوال: الرؤيا القلبية، والسّر الرّوحي، ورُؤيا الله =

انطلقنا من التحديد الخلدوني لظهور هذا المنحى الروحي في الحياة الدينيّة والعقليّة للمسلمين الأوائل ـ وهو تحديد تكاد تجمع عليه أمّهات كتب المتصوفة[1] ـ تبيّن لنا أن بداية التدوين في علم التصوف والاهتمام بضبط معجمه الاصطلاحي كان مشروطاً بعوامل دينيّة وتاريخية وسياسية واجتماعية وليس معرفيّاً في المقام الأول. ذلك أنّنا نجد النصوص الصوفية المبكّرة، على قلّتها، لم تهتمّ إطلاقاً بتحديد معنى المصطلح أو ببيان نسبة علم التصوف إلى الشريعة وتوافق مبادئه مع مقاصدها الكلّية، أي أنّ مشغل التوفيق وهاجس البحث عن الشرعية لم يكن مشغلاً مطروحاً، وإنما كانت محاور الكتابة الصوفية المبكّرة تدور على الكلام في الحقائق والألوهية وأسرار الوجود والعلم الإلهي وعن هذا نتجت مقالاتهم في "أسرار الحروف" وفكّ معاني "فواتح السور" و"الكيمياء" و"الحكمة" والمعرفة الإلهامية. وقد تجلّت هذه المناحي لدى جابر بن حيّان (ت ١٩٨هـ/ ٨١٣م)[2] من خلال رسائله[3]، ولدى ذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)[4]، وأبي

= بالإبصار، لتجلّي والكرامات... انظر القشيري، **الرسالة**، الفصل الثاني، شرح المقامات أو مدارج السلوك، الفصل الثالث، الأحوال والكرامات.

(١) انظر مثلاً السراج، **اللّمع**، صص ١٣٦ ـ ١٤٣؛ القشيري، **الرسالة**، ص ٣٦.

(٢) ورد في كشّاف التهانوي، **الظنون**، ج٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨، أنه توفي سنة ١٦٠هـ لكن هناك من الدارسين ما يرجّح أنه توفي سنة ١٩٩هـ. انظر رحاب عكّاوي، **جابر بن حيان الموسوعي العربي والكيميائي التجريبي**، دار الفكر العربي، بيروت. وانظر، ابن النديم، **الفهرست**، دار المعرفة، بيروت (د.ت) ص ٤٣٥. وقد ذكر أن ممّا ألفه كتاباً بعنوان **الرّحمة**، ص ١٩.

(٣) **مختار الرسائل جابر بن حيان**، باعتناء وتصحيح بول كراوس.ط مكتبه الخانجي، القاهرة ١٣٥٤هـ. لقد أراد جابر بن حيان أن يؤسس لتعريف صوفي عرفاني للنفس يناقض التعريف الأرسطي الذي يقوم على اعتبارها "كمالاً" لجسم طبيعي آلي ذي حياة وقوة، لذلك فهو يعترض على ذلك معتبراً أن النفس جوهر إلهيّ محيي للأجسام التي لابستها. كما يصنف العلوم إلى علم الدين وعلم الدنيا، ويصنف علم الدين إلى شرعي وهو علم الظاهر، وعقلي وهو علم الباطن وعلم الحروف. ويندرج تحته العلم الطبيعي والعلم الروحاني .**مختار الرسائل**، ص ١١٣. وما بعدها. وانظر محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، صص ١٩٥ ـ ١٩٧.

(٤) تنسب إليه كتب الطبقات ومصنفات الصوفية أنّه أول من تكلم في الحقائق، وفصل القول في الفرق بين العلم والمعرفة. انظر الجامي، **نفحات الأنس**، ص ٧١. فقد أورد عنه قوله : «سافرت ثلاثة أسفار، وجئت بثلاثة علوم : ففي السفر الأول جئت بعلم ما قبله العوام ولا الخواص، فبقيت شريداً طريداً وحيداً ...». وقد خصّة ابن عربي بمؤلف عنوانه **الكوكب الدري في مناقب ذي النون المصري**، ج٣، من **مجموع رسائل ابن عربي**، تح. سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٢. ورأت بعض الدراسات انه ورث علوم الاسكندرانيين، وتأثر بالآراء الأفلاطونية المحدثة وحكم هرمس التي عرفتها مصر مع أفلوطين (ت٢٧٠م). ذكر نيكلسون: «أنه كانت له القدم الأولى في نموّ الصّوفية، إنه فيلسوف وكيميائي ومعنى ذلك أنه تتلمذ على العلم الهيلنستي، فإذا أضيف إلى هذا أن آراءه تتفق وما نجد في كتابات ديونزيوس، مثلاً، جزنا ذلك إلى الجزم بأن الأفلاطونية المحدثة قد بسطت على الإسلام صبغة من العنصر الصوفي عينه»، نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، م. س. صص ٢٤ ـ ٢٥.

يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٤م)[١]، والحكيم الترمذي (ت ٢٨٦هـ/ ٨٩٨م)[٢] صاحب كتابي **علوم الأولياء** و**ختم الأولياء**[٣]، والجنيد (ت ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م)[٤]، والحسين بن منصور الحلاّج[٥]، وعبد الجبار النّفري (ت ٣٥٤هـ)[٦].

وإثر المحن التي تعرّض لها أهل الصوفية وبعد اشتداد حملة التشنيع عليهم إلى حدّ تكفيرهم[٧]، وإصدار الفتاوى بصلبهم ـ وقد مثّلت مأساة الحلاج أبرز مظهر لذلك- ظهر العدول

---

(١) يمكن أن نعتبر كتب : **النور من كلمات أبي طيفور** المنسوب إلى السهلجي مثالاً حيّاً على هذا النزوع الذي عرفه التّصوف الإسلامي المبكّر نحو المعرفة والكلام في حقائق الوجود على طريقة الحكماء، ورد نص هذا التأليف ملحقاً في: عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، وكالة المطبوعات الكويت، ط٣، ١٩٧٨، صص ٥٨ ـ ١٨٦.

(٢) تجدر الإشارة إلى أنّ هناك اختلافاً بشأن تاريخ وفاته.

(٣) حقق هذا الكتاب عثمان يحيى، وصدر عن المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٥. والترمذي كما يشير إلى ذلك ابن عربي يعدّ أول من نظّر لمفهوم الولاية في الإسلام من ناحية اتصالها بالعلم اللدني وعلم النبوة وإلى الترمذي تعود صياغة مفهوم "ختم الأولياء" وفكرة "القطب" من حيث هي منزلة في المعرفة ودرجة في التلقي عن الحقّ والكلام في حقائق الوجود كشفاً وذوقاً. انظر **الفتوحات المكية**، ج ٢، دار صادر، بيروت، (د.ت) ص ٣٩ وما بعدها.

(٤) انظر **رسائل الجنيد**، تح. حسن على عبد القادر، القاهرة (د.ت). والجنيد أول من شق طريق الكلام في "معاني أسرار الحروف"، وفصّل القول في "فواتح السور" باعتبار أن العلم بها يمثل مدخلاً إلى المعرفة بالمعاني الكلية المتعلقة بالألوهية والوجود والوحي والنبوة، وممّا تضمنه هذا التأليف (**رسائل الجنيد**) : "كتاب الفناء"، "كتاب الميثاق"، "كتاب الألوهية".

(٥) إن تجربة الحلاّج في جوهرها مأساة عشق إلهي وقلق من أجل المعرفة نجم عنهما كلام في "علوم الأسرار" وحقائق الوجود على نحو من الرمز وهو الذي وصل إلى مقام في العرفان يتلقّى بموجبه عن اللّه. ويدلّ أحد عناوين كتبه المؤلفة في هذا الغرض على ذلك، وهو **من الرحمن الرحيم إلى الحسين بن منصور الحلاج** (في عداد المفقود). وفي **الطواسين** و**نصوص الولاية** نماذج كثيرة من كلامه الرّمزي في "الحكمة" بما هي معرفة يقينية مطابقة لحقائق الوجود والأشياء من ذلك مثلا قوله : «النقطة أصل كل خط، والخط كله نقط مجتمعة، فلا غنى للخطّ عن النقطة، ولا للنقطة عن الخط، وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها، وكل ما يقع عليه بصر ـ أحد ـ نقطة من نقطتين، فهذا دليل على تجلّي الحقّ في كلّ ما يشاهد وترائيه عن كل ما يعاين، ومن هنا قلت ما رأيت شيئاً إلا ورأيت اللّه فيه». **الأعمال الكاملة** : **نصوص الولاية**، ص ٢٥٢.

(٦) يدور نص **المواقف والمخاطبات**، تح. أرثر أربري، منشورات الجمل، ١٩٩٦، في مجمله على تصوير أحوال العارف من خلال مقام "الوقفة" حيث يخاطب العارف ربّه، وينقل عنه بصيغة: "حدثني"، "أوقفني وقال لي"... والوقفة «هي وقوف بين مقامين فإذا انتقل السالك من مقام قد أحكمه، وحصّله تخلّقاً وذوقاً وخلقاً إلى مقام آخر، يريد تحصيله أيضاً، يوقف بين المقامين وقفة». انظر ابن عربي : **الفتوحات المكية**، وقد تكون "الوقفة" حال حبس وتجاذب بين مقامين. الجرجاني، **التعريفات**، ص٢٧٤.

(٧) في عام ٢٦٢هـ/ ٨٧٥م ظهر ما يصطلح عليه بـ "محنه غلام الخليل" (أحمد بن محمد بن غالب) (ت٢٦٢هـ) أي محنة أهل الصوفية من قبل الحنابلة . كان غلام الخليل هذا حنبلياً اتهم المتصوفة بالزندقة =

عن ذاك المنحي وجفّت حركة التأليف فيه، وصار علم الصوفية سرّاً ذاتياً أو كنزاً مخفياً لا يطلعون عليه إلا خاصّتهم. وهكذا بعد كتاب النّفري **المواقف والمخاطبات** الذي دوّن تقريباً أيّام محنة الحلاج، ظهر ذلك المنحى الجديد في الكتابة الصوفية، وهو منحى يدور الكلام فيه على البحث عن الشرعية وتأكيد إثبات توافق علم الصوفية مع باطن الشريعة الإسلامية وبيان مدى ارتباط سلوك المتصوّفة ونسكهم بسيرة الرسول محمّد وفضائل الصحابة وبعض التّابعين. وهذا يعني أن الإشكالية المركزية لهذا المنحى الجديد في الكتابة تتمحور حول الرّغبة في منح التّصوف الشّرعية اللاّزمة من داخل المتن الديني (القرآن والسُنّة).

وضمن هذا النوع من المؤلفات يندرج تأليف **اللّمع** لأبي نصر السّراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م) الذي يمكن اعتباره بمثابة البيان التأسيسيّ لعلم التصوف من داخل النص القرآني، وبالاستناد إلى الأحاديث النبوية المتعلقة بالزهد والتقوى وإظهار فضل الذكر[١]، وكذلك الشأن بالنسبة إلى مؤلف محمد الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م) **التعرّف لمذهب أهل التصوف**[٢]، وفيه كشف عن حقيقة مسائل الإيمان والعقيدة في ضوء رؤية صوفية ذوقية. ووضع أبو طالب المكي (ت ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م) **قوت القلوب في معاملة المحبوب**[٣]، وفيه بيان لفضل الأوراد والأذكار

= وأثار عليهم العامّة، وسعى عند الخليفة الموفق، فأمر بالقبض على رقم كبير منهم بلغوا نيفاً وسبعين، وانتهت المحنة بقتل بعضهم. انظر أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، م٢، بيروت، دار النهضة العربية، ط٥، ص ٣٥. وبعد أن تكلم بعض أهل الصوفية في نظرية المحبة الإلهية على نحو رمزي بدا للفقهاء في ذلك مغالاة، فجحد من تكلم منهم في هذا كالنوري وفرّ الجنيد وخلع رداء الصوفية واستتر بالفقه على مذهب أبي ثور، مؤكداً أن مهمته الكلام في علم الشريعة الواضحة. انظر، السرّاج، **اللّمع**، صص ٤٩٢ ـ ٤٩٤. ابن الجوزي **تلبيس إبليس**. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٦٨هـ، صص ١٧٠ ـ ١٧٣. توفيق بن عامر، «الصوفية والفقهاء»، ضمن **حوليات الجامعة التونسية**، الرقم ٣٩، السنة، ١٩٩٥، صص ١٨ ـ ١٩. غير أن الفقهاء شدّدوا على الجنيد وفتّشوا في مقالته، انظر: أبو العلاء عفيفي، **التصوف. الثورة الروحية في الإسلام**. ص ١١٣ وما بعدها. وهكذا إلى أن حدثت مأساة الحلاج التي انتهت بواقعة صلبه بعد أن أصدرت كل مذاهب الملّة الإسلامية تقريباً فتوى تبيح قتله بتهمة الرّدة والكفر وادّعاء الألوهية. وكان البغدادي في كتابه **تاريخ بغداد**، ج٨، دار الفكر، لبنان، (د.ت)، أبرز من صوّر أطوار هذه الواقعة، وجمع أخباراً كثيرة متعلّقة بها. راجع في ذلك الفصل المطوّل الذي خصصه عبد القادر محمود عنه، ضمن كتابه **الفلسفة الصوفية في الإسلام**. دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت) وجمع فيه نصوص فتاوى الفقهاء، صص ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(١) السراج، **اللمع**، ص ٤١. لكن يجب أن ننبه هنا إلى أن مؤلفات الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) التي ظهرت قبل هذه الفترة كانت بدورها استجابة أولية لضرورة الرّد على مواقف الفقهاء تجاه التصوف ممثلة خاصة في ما أبداه احمد بن حنبل.(ت ٢٤٦هـ) تجاه المنحى الصوفي الفكري الكلامي لدى المحاسي، انظر المحاسبي، **الرعاية لحقوق الله**، تح، عبد الحليم محمود ط. دار المعارف مصر، (د.ت) وراجع تعليق عفيفي على ذلك في **التصوف. الثورة الروحية في الإسلام**. ص ١١٣.

(٢) الكلاباذي، **التعرف**، دار صادر، بيروت، ٢٠٠١.

(٣) أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، ٢ج، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

الصوفية، وكشف عن العلم وحقيقته كما يراه أهل التصوف.

وقد مهدت هذه التآليف لظهور كتابين بارزين أثّرا شديد التأثير في مسّار التصوف هما : **الرسالة القشيرية** لعبد الكريم القشيري (ت ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م) و**كشف المحجوب** للهجويري (ت ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)[١]. ففي هذين التأليفين اجتمع التأصيل لعلم التصوف تأصيلاً نظرياً وشرعياً من خلال تأكيد مطابقة مبادئه لروح الشريعة مع نقد المظاهر "المنحرفة" التي قد تنسب خطأ إلى التصوفّ. وفي كلا التأليفين رغبة واضحة في إظهار تلك الرّابطة المتينة التي تصل الحقيقة بالشريعة، ذلك أن «الشريعة بدون الحقيقة ليست إلا رياء، وأن الحقيقة بدون الشريعة ليست إلا نفاقاً»[٢]. وهو المنطلق ذاته الذي استند إليه أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) في التأسيس لمشروع **إحياء علوم الدين**[٣]، إذ نظر إلى التّصوف من جهة كونه تطهيراً للنفوس ومداواة للقلوب بأخلاق المحبّة الإلهيّة. وفي السياق نفسه يندرج تأليف أبي حفص السّهروردي (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) لـ **عوارف المعارف**.

لكن ظلّت إشكالية تحديد طبيعة المدلول المعرفي لمصطلح "التّصوف"، قائمة في هذه المؤلفات التي أدرجناها ضمن النمط الثاني من الكتابة الصوفية ـ وهو نمط البحث عن الشرعية ـ لكون أصحابها أظهروا تحفّظاً تجاه اختزال معنى "التصوف" في "الصفاء" أو "الصّف الأول" أو "الصفة"، أو نسبه التصوف إلى "لبس الصوف" فبدوا كأنهم يلوحون من خلال ذلك إلى معنى محتمل، خاص بالقوم خصوصيّة علمهم باللّه وبحقائق الوجود. ونجد ذلك واضحاً في وقفة القشيري تجاه هذه "النسبة". وبخصوص تلك التعريفات الناجمة عنها، وقد استند إلى الدليل اللغوي الصرف ليستنتج قائلاً : «وليس يشهد لهذا الاسم (تصوف صوفي/ صوفية. متصوف/ متصوفة) من حيث العربية اشتقاق، وإلاّ ظهر فيه أنه كاللّقب»[٤]. ويناقش ما تمّ إقراره في هذا الشأن فيقول : «وأما قول من قال : إنه من الصّوف، وتصوّف إذا لبس الصّوف، كما يقال، فذلك وجه لكن القوم لم يختصوا بلبس الصّوف، ومن قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول اللّه، فالنسبة إلى الصفّة لا تجيء على نحو الصّوفي، ومن قال: من الصّفاء فاشتقاق الصّوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة. وقول من قال : إنه مشتق من الصف فكأنهم في الصّف الأوّل بقلوبهم من حيث المحاضرة من اللّه تعالى، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة»[٥]. نلاحظ كيف أنّ القشيري يرجّح المعنى المتعلّق بحضور الصوفيّة بقلوبهم مع اللّه لكنه ينفي إمكان صواب

---

(١) الهجويري، **كشف المحجوب**، نقلته من الفارسية إلى العربية إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠.

(٢) القشيري، **الرسالة**، ص ٣٦؛ الهجويري، **كشف المحجوب**، ص ٣٤. ونشير إلى أن القشيري رغم اهتمامه بالترجمة لأغلب المتصوفة لم يعقد ترجمة خاصة بالحلاّج، وأحياناً يروي عنه بصيغة الكناية، ولم يذكر اسمه إلا نادرا. **الرسالة**، صص ٤٢، ١٦٩، ٢٣٦، ٣٠١.

(٣) صدر هذا الكتاب في طبعات مختلفة منها طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، في خمسة أجزاء، ٢٠٠١.

(٤) القشيري، **الرسالة**، ص ٢٧٩.

(٥) م. ن، ص.ن. وانظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٣٥٧.

تلك النسبة المصطلحية من جهة قواعد اللغة، ومن ثمّ فهو يجنح إلى الفرار من كلّ تحديد أو تعريف معين لماهيّة التصوف، وهذا ما يكشف عنه قوله: «ثمّ إنّ هذه الطائفة أشهر من إن يحتاجَ في تعيينهم إلى قياس لفظ أو استحقاق اسم»[1]. وقد أورد القشيري تعريفات كثيرة للتّصوف متباعدة الأطراف والدلالات تحيل إلى "المحبّة" و"الأخلاق" و"الزهد" و"التوكل" و"المعرفة" و"إصلاح أحوال القلوب" و"القرب من اللّه" و"التحقّق بالحقّ" و"السّعادة"، وكأنه يريد أن يخرج بمعنى "التّصوف" عن كلّ تحديد أو كل محاولة تريد أن تختزله في تعريف واحد بذاته. لكنه في مقابل ذلك يؤكد أن مدارات معنى التصوف تتعلق بالمعرفة والمحبّة الإلهية والتخلّق بالأخلاق الإلهية. ويبدو أن هذا المعنى المرتبط بالكلام عن فرادة "علم التّصوف" يتحدد لدى السّراج الطوسي من خلال ضبط علاقة التصوف بالعلوم الإسلامية الأخرى، يقول: «إن الصوفيّة لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسمّوا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم، ومحلّ جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة»[2]. كما نبّه إلى إشكالية مهمّة تتمثل في تجلّي معاني التصوّف بحسب تبدّل "حال الصوفي"[3]، وهو ما يعني تأكيد دور التجربة الرّوحية في بناء "العلم" و"المعرفة الصوفية"، التي في ضوئها تبنى التصوّرات والمفاهيم الصوفية. ومن ثمّ أمكننا أن نخلص إلى استنتاج مهمّ، وهو أن المعرفة الناجمة عن هذه التجربة تظلّ في بعد من أبعادها في علاقة إشكالية بالذات العارفة أو لنقل تكون معرفة ذاتية يصعب نقلها كما هي في ذاتها إلى الخارج، وهذا يعني أنه من الصعب إيجاد مطابقة كليّة بين المعاني المتداولة حول حقيقة التصوف وطبيعة "العلم الصوفي" في ذاته الذي يظّل الكلام فيه مجرّد محاولة للفهم، وتبقى الكتابة عنه مجرّد مقاربة هدفها فك رموز التجربة الروحية وأبعادها.

تتحدد ماهية "علم التصوف" مطلقاً بأنه المعرفة باللّه على نحو من اليقين وهو ما قصده الجنيد بقوله: «التّصوف هو أن تكون مع اللّه بلا علاقة»[4]، وذلك لا يكون إلاّ بالتجرّد الكلّي ونفي السّوى من القلب، وهو ما تجلّى في قول معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٠م) حينما سئل في الأمر فأجاب: «التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»[5]. وإذا تحقق له

(١) م. ن، ص. ن، يبدو أن ما ذهب إليه القشيري من القول بصعوبة حدّ معنى التصوف ودلالته المعرفية كان له عميق الأثر في الدراسات المعاصرة التي أرادت أن تحسم القول في إشكالية تعريف التصوف، فانتهت إلى القول: «إن التصوف مصطلح يستعصي على التعريف لترقم دلالاته واختلافه عبر العصور، والناظر في تعريفات الصوفية كما أوردها القشيري في "الرسالة" وفريد الدين العطار (ت ٥٨٦هـ/ ١١٩٠م) في "تذكرة الأولياء"، والجامي في "نفحات الأنس" لا يكاد يظفر فيها بتعريف جامع مانع، إذ كان الاهتمام فيها مركزاً على جوانب دون أخرى، وكانت تختلف أيضاً باختلاف وجهات نظر أصحابها، وتنوع مواقفهم». انظر توفيق بن عامر، **التصوف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري**، م. س، ص ٦.

(٢) السراج، **اللمع**، ص ٤٠.

(٣) م. ن، ص ٤١.

(٤) القشيري، **الرسالة**، ص ٢٨٠. (٥) م. ن، ص. ن.

ذلك تجاوز الأخلاق البشرية إلى «التّخلق بالأخلاق الأهلية»[١]. ولهذا المعنى جذور في التعريف الذي أعطاه القشيري لكلمة "ربانيين"، إذا اعتبرهم «علماء حكماء متخلّقون بأخلاق الحقّ نظراً وخلقاً، وهم فارغون عن الإخبار عن الخلق، والنظر إليهم والاشتغال بهم»[٢]. وقد حاول ابن عجيبة (ت ١٢٢٤هـ/ ١٨٠٩م) إيجاد تعريف شبه جامع لكل هذه الأبعاد بقوله: «التصوف علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك وتصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل، أو هو غيبة الخلق في شهود الحق... وأوّله علم ووسطه عمل وآخره موهبة»[٣]. وكما نلاحظ فإن هذا التحديد لمعنى التّصوف ودلالته معرفياً وإتيقياً يجعل منه ضرباً من "الحكمة"، (صوفيا). ذلك أنّ مقاربة معنى التصوف على هذا النحو يكاد يكون منسجماً في مضمونه العميق مع معنى الحكمة كما تواضع عليه الحكماء الأوائل الملقبون بـ"الحكماء السبعة"[٤] وهم "الفلاسفة ما قبل السقراطيين" حيث كان مشغل "الحكمة" سابقاً على مشغل الفلسفة بما هي حبّ (أو طلب) للحكمة[٥] يتجسّد من خلال النزوع إلى معرفة الوجود معرفة كليّة في ضوء حدوسات عرفانية تلتقي مع كمال الفضيلة الأخلاقية التي تروم فعل الخير لذاته. فاليونانيون القدامى أطلقوا لفظ "الحكمة" على الفضائل الأصلية، وهي: الشجاعة، والعفة والعدالة وتطهير النفس[٦]، ثم أطلق هذا اللفظ بعد ذلك على "العلم الكلّي" بالوجود الذي يجئ على شكل حدوسات. وكان الحكماء الأوائل ينظرون إلى الوجود نظرة شاملة ولا يهتمون بالتحليل أو البرهنة بقدر ما يقدّمون

---

(١) انظر عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تح. محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١، ص ١٥٦. أحمد النقشبندي الخالدي، **معجم الكلمات الصوفية**، مؤسسة الانتشار العربي بيروت، لبنان، ١٩٩٧، ص ٢٢.

(٢) **الرسالة**، ص ١٨١.

(٣) ابن عجيبة الحسني، **مصطلحات التصوف من كتابه 'التشوف إلى حقائق التصوف'**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٣.

(٤) ترجمت لهم أغلب كتب الطبقات، ومن أبرزهم طاليس، وأنباذقليس وبارمنيدس وفيثاغور. انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**، م٢، ط٧، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٨، ص ٣٦٩ وما بعدها. نجيب بلدي، **دروس في تاريخ الفلسفة**، ط٢، دار توبقال للنشر المغرب، ٢٠٠٤، ص القسم الأول، ص ١٣ وما بعدها. إميل برهييه، **الفلسفة اليونانية قبل سقراط**. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٦٣ ـ ١٧٠.

(٥) كان مصطلح "الحكمة" الدّال على المعرفة وكمال الفضيلة الأخلاقية سابقاً في الاستخدام على مصطلح "فلسفة" الذي ظهر لأول مرة في مجالس رواد المدرسة الفيثاغورية، بمعنى حب الحكمة، واستعمل مفهوم الفلاسفة بمعنى "أصدقاء الحكمة" وكان سقراط من المرتبطين بهم. انظر نجيب بلدي، **دروس في تاريخ الفلسفة**، ص ٤٧. وانظر P. M. Shull, *Essai sur la formation de la pensée grèque*, Alcan, 2ème éd. 1949, P. 21.

(٦) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج١، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، ١٩٩٤، ص ٤٩١. وانظر: **ما قبل الفلسفة**، تأليف جماعي، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٩. وانظر إميل برهييه، **الفلسفة اليونانية**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ١٩٨٢، ص ٥٥ وما بعدها.

رؤية كليّة لماهية الوجود، رؤية تسعى إلى إدراك كنه الوجود ومنزلة الإنسان فيه[١]. إن حكمتهم كما يقول هيدغر نابعة من استماع للوجود وتوافق معه في آن[٢]، وهو المعنى الذي عبّر عنه فيثاغورس عندما ربط بين الحكمة والتطهير وأكّد ضرورة الانسجام مع الكلّي والإلهي من خلال الحكمة بما هي فضيلة خلقية ومعرفة بالوجود، مع العلم بأن حكمة فيثاغورس انتشرت في الإسكندرية والشرق، وبقيت مؤثّرة إلى حدود القرن السادس الميلادي[٣]، مثلما ظهرت فكرة التطهير الرّوحي والاتحاد بالإله في هذه المدرسة[٤] التي كان تفكيرها الأخلاقي في جوهره تصوّفاً[٥]. ونحن نلمس صدى هذا التصوّر في التّصوف الإسلامي كما في الفلسفة الإسلامية إذ قسّم ابن سينا (ت٤٢٨هـ/١٠٣٦م) الحكمة إلى نظرية، وعملية، وأدرج ضمن "الحكمة النظرية" قسم العلم الإلهي" باعتباره أكمل المعارف التي تكون الحكمة العملية والأخلاق من حيث هي فضائل شرطاً لها[٦]. وقد رصدت المصادر العربية وكتب الطبقات منذ وقت مبكر أوجه التأثير المتبادل بين حكماء اليونان القديمة وحكماء الشرق وأنبيائه لتظهر في ما بعد تلك النزعة التي تعتبر الأخذ بالتيوصوفيا (علم الحكمة الإلهية) ذات المنحى الصوفي الإشراقي استعادة للبدايات الأولى للحكمة والعلم الإلهي كما نشأت في المشرق، فنجد ابن صاعد الأندلسي (ت٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م) مثلاً يقول: «إنّ انبذقليس أخذ الحكمة عن لقمان بالشام وفيثاغور أخذ الحكمة عن أصحاب سليمان بن داود بمصر حين دخلوا إليها من بلاد الشام»[٧]. ويذهب إلى القول: «إن فيثاغور يرى فوق عالم الطبيعة عالماً روحياً نورانياً لا يدرك العقل حسنه وبهاءه، وأنّ النّفس الزكيّة تشتاق إليه، وأنّ كل إنسان أحسن تقويم نفسه بالتبرّي من العجب والتجبّر والرياء والحسد وغيرها من الشهوات الجسدانية، فقد صار أهلاً أن يلحق بالعالم الروحاني ويطّلع على ما شاء من جواهره من الحكمة الإلهية»[٨].

وبقطع النظر عن مدى صدق الرأي القائل بالتطابق بين علم الصوفية و"التيوصوفيا" أو مباحث الحكمة والإلهيات فإن أهل الصوفية، لا سيما الإشراقيين منهم قد اتّخذوا من إشكالية المعرفة بالألوهية والوجود في بعده الكلّي مسألة مركزية تدور عليها مجمل لبنات تجاربهم الرّوحية وحدوساتهم العرفانية، فارتقوا بإشكالية المعرفة بالوجود في علاقتها باللّه والإنسان إلى مستوى من "الحكمة الذوقية" بحسب عبارة السّهروردي (ت ٥٨٧هـ/ ١١٩١م) الملقب بـ: "حكيم

---

(١) م. ن، ص ١٩.

(٢) انظر مقدمة كتابه **مقدمة للميتافيزيقا**، M. Heidegger, *Introduction a la métaphysique*, Trad. G.Kahn, Gallimard, Paris, 1963.

(٣) نجيب بلدي، **دروس في تاريخ الفلسفة**، ص ٤٣.

(٤) م. ن، ص ٤٥ ـ ٥٣.

(٥) عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩، ص ١١٦.

(٦) ابن صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تح، حسين مؤنس، دار المعارف، مصر، ١٩٩٨، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٧) م. ن، ص ٣٤.

(٨) م. ن، ص ٣٣.

الإشراق"، أو "الحكمة المتعالية" بحسب عبارة صدر الدين الشيرازي (١٠٥١هـ/ ١٦٤١م)[١].
وبناءً على هذا الاستنتاج أمكن لنا أن نستخدم في هذا البحث مصطلح 'التصوف المعرفي" أو "التصوف الحكمي" بدلاً من مصطلح "التصوف الفلسفي" الذي ينطوي على لبس وغموض من جهة علاقة التصوف بالفلسفة، فإضافة الفلسفة إلى التصوف بياء النسبة تجعله يبدو كأنّه فرع من فروعها وتابعاً لها. هناك طبعاً حضور للفلسفة في التصوف. إذ ينطوي كل قول للتصوف في قضايا المعرفة والوجود على قدر من التفلسف مع استخدام اصطلاحات يبدو أنها فلسفية، لكن مثل هذا الاستخدام يتخذ مدلولات أخرى يكتسبها بحسب سياق المعرفة الصوفية ونظامها النسقي. لقد بدا لنا أنّ مصطلح التصوف المعرفي/ الحكمي يحيل إلى خصوصية التصوف من حيث هو نسق معرفي قائم بذاته يلتقي مع الفلسفة في اصطلاحات أو مفاهيم لكنّه يختلف عنها، ويتباين معها، في رسم الطريق إلى الحقيقة وإلى المعرفة ذاتها، وهو ما سيتبين لنا على امتداد فصول هذا البحث لا سيما من خلال ما تعلّق بإشكاليات نظرية المعرفة والوجود.

II ـ التصوف في مدونة الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م)

لقد كانت لأعلام الفكر الصوفي في إفريقية خلال القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر للميلاد مشاركة في محاولة تحديد مدلول مصطلح التّصوف الإسلامي وحدّ معناه، مع الاهتمام بربط ذلك بأوجه ممارسة التّصوف أخلاقاً عملية ورياضات روحية.

فالناظر في كتاب **ابتسام الغروس** لعمر بن علي الراشدي يجد عناية بارزة بذلك إذ خصّص فصولاً مختلفة للغرض، مقتضبة في رقم صفحاتها، دالّة في مادتها المعرفية رغم اعتماده المفرط على ما دوّن أصحاب أمّهات الكتب الصوفية في الغرض ولا سيما القشيري في **الرسالة** والسّهروردي في **عوارف المعارف**. ومن هذه الفصول : "في ابتداء ما لأجله اختصت باسم الصوفية هذه الطائفة، وشرح ذلك بما عسى أن يظهر من سرّ لطائفه"[٢]، "في ذكر ماهيّة التصوف فالنفوس إلى ابتداء حقيقته تشوف"[٣]، "في كلام من اجتبى وصوفي وفي معنى الصّوفي"[٤]، "في الكلام على المتشبّه والمتصوّف وكلاهما لأحوال الصوفي متشوف"[٥]، "في ذكر معاني الفقر وحقيقته وبيانه على منهج القوم وطريقته"[٦]، 'في التعريف بالفقير وعلو قدره وشرح حاله

---

(١) تكرّر استخدام هذا المفهوم في كتابه **الاسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، ط٤، بيروت ١٩٩٠ وسيأتي تفصيل الكلام في هذا ضمن الباب الثاني من هذا الكتاب.

(٢) الراشدي، **ابتسام الغروس**، صص ٥٤ ـ ٥٨.

(٣) م. ن، صص ٥٨ ـ ٦٠.

(٤) م. ن، صص ٦٠ ـ ٦٣.

(٥) م. ن، صص ٦٣ ـ ٦٤.

(٦) م. ن، صص ٦٤ ـ ٦٦.

العزيز لمن لم يدره"[١]، "الفرق بين الفقر والتصوف"[٢]، "في حقيقة الزهد وما فيه، وذكر ذلك بصرف تلافيه"[٣]، "فيمن انتمى إلى الصوفية من الأصناف وانتسب إليهم في حميد ما لهم من الأوصاف"[٤]. وقد أثار الرّاشدي إشكاليات تتعلق بمعنى التصوف في فصول أخرى من مؤلفه **ابتسام الغروس**، من ذلك ما ورد ضمن الفصل الذي عقده بعنوان "القول في بعض المقامات، وما فيها من إشارات لأهل الكرامات"[٥] أو في الفصل الذي عنوانه: "في بيان عقيدة المشائخ العارفين والأيمة الرّبانيين"[٦].

إن المتأمل في مجمل التعريفات التي أوردها الراشدي يجد أنّ أغلبها مقتبس عن مؤلفات المتقدّمين من أعلام التصوف الإسلامي، فقد ذكر أغلب أقوالهم بالاعتماد على كلام القشيري، مستعملاً الصيغة التالية "قال الأستاذ القشيري"[٧]، لكنه يسعى إلى أن يجتهد بدوره في صياغة معنى خاص بالتصوف من جهة علاقته بالممارسة والحياة الرّوحية، يتضح من خلال قوله: «إنّ الصوفية اتخذوا لأنفسهم زوايا يجتمعون فيها تارة، ويتفرّقون أخرى أسوة بأهل الصفة تاركين الأسباب متبتلين إلى ربّ الأرباب فأثمر لهم صالح الأعمال سني الأحوال وتهيأ لهم صفاء الفهوم لقبول العلوم»[٨]. نلاحظ هنا كيف أدمج مصطلح "الزاوية" في تعريف الفضاء الخاص بالتصوف، وهو مصطلح شاع استخدامه في بلاد المغرب في مقابل مصطلح "التكيّة" أو "الخانقاه" المستخدم في بلاد المشرق. ويزاوج الرّاشدي بين تعريف المشارقة ونظرائهم المغاربة للتصوف إذ يورد تعريف الششتري الأندلسي (ت٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م) للصوفي وللتصوّف وهو تعريف يستند إلى ما قال به المشارقة المتقدمون لكنه يمتاز بميله إلى محاولة إيجاد تحديد جامع دالّ وهو أنّ «التصوف نسب على غير قياس ... وأحسن ما قيل فيه أنه منسوب إلى فعل اللّه»[٩]، وقد اهتمّ الرّاشدي بإبراز الفرق بين المتصوف والصوفي، «فالمتصوّف هو الذي تنبّهت روحه لما تنبهت إليه أرواح الصوفية، لأن محبّة أمر اللّه وما يقرب منه يكون جاذباً للرّوح، والصوفي تخلّص من ظلمة النفس، أمّا المتصوف فمتطلع إلى حال الصوفي وهو مشارك ببقاء شيء من صفات نفسه عليه»[١٠]. و هنا يحيل إلى قول

(١) م. ن، صص ٦٦ ـ ٦٨.
(٢) م. ن، صص ٦٨ ـ ٧١.
(٣) م. ن، صص، ٧١ ـ ٧٤.
(٤) م. ن، صص ٧٤ ـ ٨١.
(٥) م. ن، صص ١٠٧ ـ ١١٣.
(٦) م. ن، صص ١٧٣ ـ ١٨٠.
(٧) م. ن، ص ٥٥، "فصل ما لأجله اختصت باسم الصوفية هذه الطائفة". وانظر **الرسالة القشيرية**، صص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.
(٨) **ابتسام الغروس**. ص ٥٧.
(٩) م. ن، ص ٥٨، وانظر الششتري، **الرسالة الششترية**، تح. محمد العدلوني الأدريسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٤، ص ٥٦.
(١٠) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٦٢.

السّهروردي في هذا المعنى[١]، مثلما يستند إلى القشيري في بيان أوجه الفرق بين "الفقر والتصوف"[٢].

وعلى النحو نفسه تناول أحمد زرّوق المعاني المتعدّدة لمصطلح "تصوف" في دلالاتها المعرفية والأخلاقية معتمداً على مؤلفات المتقدّمين في هذا المجال، وقد تجلّى ذلك خاصّة في كتابيه **قواعد التصوف** و**عدّة المريد الصادق**. لكنه، انطلاقاً من طبيعة وضعه باعتباره فقيهاً ومتكلماً سنّياً كان حريصاً على أن يبرز أواصر تلك العروة الوثقى التي تشدّ علوم المتصوفة وأسرارهم إلى علوم الشريعة وأحكامها باعتبار أنّ الأولى للثانية بمنزلة اللّب للقشر، كذلك حاول درء ذلك الخلاف الحادّ الذي كان قائماً بين الفقهاء والمتصوفة، وبين العارفين من أهل الصوفية وشيوخ الطرق والمقلدين حول مدى ضرورة الشيخ للمريد، وإمكان المعرفة الذوقية وأوجه التلازم بين الفقه والتصوّف. وقد مثّلت هذه المسائل محاور اهتمام أحمد زرّوق في مختلف مؤلفاته، سيأتي بيان ذلك لاحقاً على نحو أكثر تفصيلاً، لكن لا بدّ من الإشارة إلى أن زرّوق قدّم لنا تعريفاً للتصوف دقيقاً ودالاً يقوم على إيثار المقصد الشرعي للرياضة الروحية، وما يتبعها من سلوك وتخلّق، وهو أنّ «التصوف علم قصد به إصلاح القلوب وإفرادها لله عما سواه»[٣] في مقابل «الفقه الذي قصد به إصلاح العمل»[٤]. ويرى زروق أنّ «أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع وتعظيم حرمات الشرع ورؤية العذر للخلائق والمداومة على الأوراد وترك الرّخص وترك التأويلات، وأن هذه الأصول من ضيّعها حُرم الوصول»[٥]. ولذلك فهو يردّد قول الجنيد: «علمنا هذا مقيد بالكتاب والسّنة»[٦]، وفي نظر زروق «ليس أشرف ممّن تعلّقت همته بعلم التّصوف»[٧]، غير أنّه يؤكد في مقابل ذلك أهميّة البعد الأخلاقي العملي وضرورته للسالك طريق التصوف الذي يستوجب في شأنه «مجانبة الظلمة وإيثار الآخرة ومواساة ذوي الفاقة ومواظبة الخمس في الجماعة»[٨].

أما ابن مخلوف الشّابي فإنه لم يهتم بوضع تعريف محدّد للتصوف، ولم يتخذ من إشكالية تحديد مدلول المصطلح وحسم القول فيها غرضاً قائماً بذاته، فكان أغلب كلامه في هذا الشأن دائراً على بيان الأخلاق الصوفية، وما يستوجب على السالك اتباعه ليصل إلى أعلى مراتب

---

(١) السهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٤٥.

(٢) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٦٢.

(٣) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ١٧.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) احمد زروق، **عدة المريد الصادق**، صص ١٤ ـ ١٥.

(٦) م. ن، ص ٢٦.

(٧) **قواعد التصوف**، ص ١٧.

(٨) أحمد زروق، **عدّة المريد الصادق**، ص ١٥، **النصيحة الكافية**، تح. عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١، ص ٩٧.

العرفان، والسّعادة. فالتصوف في نظره «زيادة معنى لطيف»[١] و«علم نفوس تعرف به طرق تطهير القلب وتنويره»[٢]. «فالصوفي يكون كذلك بحسب مقدرته على تزكية النفس وتطهيرها»[٣]، إذ إنّ «طريق التصوف لا تكون إلا بطهارة القلب»[٤].

إن أبرز ما يمكن أن نخلص إليه بخصوص تعريف أعلام الفكر الصوفي في إفريقية للتّصوف هو أنهم أميل إلى إيجاد تعريفات ذات صبغة وظيفية، ترتبط بممارسة التصوف، وبما يتصل به من أخلاق عملية، وكأنهم قد تجاوزوا مشكلة التعريف إلى مجال العمل، ومشكله التحديد الاصطلاحي إلى سياق إنتاج المعرفة الصوفية واختبار قدرة الذّات على المعرفة والتّماهي مع حقيقة الكون والوجود ذوقياً وجدانياً، ومعرفياً انطولوجياً. ولعله من هذا المنطلق بالذّات يمكن أن نستكنه خصوصيّة التّجربة الصّوفية في إفريقية والغرب الإسلامي، ونتبيّن مميّزاتها على صعيد الفكر والممارسة، والمعرفة والأخلاق.

III ـ إشكالية الحقيقة في الخطاب الصوفي : التجربة الروحية وبناء المعرفة

لقد تمحورت أغلب مؤلفات الفكر الصوفي في الإسلام حول مشكل المعرفة في بُعده الميتافيزيقي، إذ برز نزوع الصوفية إلى محاولة استكناه حقيقة الوجود وإدراك ما وراء العالم المادي إدراكاً مباشراً لا ظنّ فيه، اصطلحوا عليه بـ: 'عين اليقين"، وعن ذلك تتولد لديهم تصوّرات جديدة لماهيّة الإنسان في صلته بالمطلق والوجود والحقيقة والنبوّة[٥]، وهو ما يعني أنّ مدار

(١) ابن مخلوف الشابي، **مجموع الفضائل**، ص ٢٢١.

(٢) محمد المسعود الشابي، **الفتح المنير**، ص ١١٦.

(٣) **مجموع الفضائل**، ص ٩.

(٤) م. ن، ص ٢٢١.

(٥) انظر محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**"، تحقيق عثمان يحيى، م٢، (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥) حيث يكشف في الباب العاشر من الجزء الثاني عشر، ص ٤٢٢ وما بعدها، عن الحقيقة الكلية للوجود والإنسان في صلتها بالمطلق والنبوة، وهو ما اصطلح عليه بـ "دورة الملك" التي تتمثل، كما بيّن ذلك عثمان يحيى، في ' «التاريخ الروحي للبشرية، القائم على فكرة بطون النبّوة العامة في أشخص الأنبياء السابقين، وظهورها على مسرح الزمان في الرسالة المحمدية» م. ن، ص ٣٩. وفي الباب الثالث عشر من هذا الكتاب يبيّن ابن عربي كيف أن الروح المحمدي حقيقة برزت في عالم برزخي وجد منذ الأزل تجلى على نحو باطن في حياة الأنبياء والرسل السابقين، وتجلى ظاهراً في حياة خاتم النبيّين والمرسلين الرسول محمد (ص) ذاته، ومن ثم فهو يميز بين "الحقيقة المحمدية" من حيث هي وجود أزلي في العالم العلوي والذات المحمدية باعتبارها وجوداً في التاريخ. وللحقيقة المحمدية أثر كبير في التاريخ الروحي للبشرية من حيث هي أساس النبوة ومصدر "الولاية" على توالي العصور، يتجلى ذلك عبر مفهوم "الإنسان الكامل" باعتباره المرآة التي انتقشت عليها المعاني الكلية، فكانت «جامعة لأحكام =

التجربة الصوفية ومقصدها الأسمى يتمثل في محاولة التّعرف إلى «باطن العالم وإدراك معناه الخفي والمستور»[1]، من دون إلغاء للظاهر الذي يظّل صورة من صور الباطن في تجلياته المختلفة.

والتصوف، بهذا المعنى، نموذج في المعرفة وفلسفة أخلاقية في إصلاح النفس، وتهيئة الروح لتسمو باتجاه العوالم العلوية، ولتتلقى "علوم الأسرار"[2] التي هي شرط كمالها الخلقي وتحقيق سعادتها القصوى التي لا تنفصل عن يقين المعرفة. والتصوف بما هو معرفة يبدو وثيق الصلة بالتاريخ الروحي للحقيقة وتقّصي البدايات: بدء الخليقة ونشأة الكون، وظهور الإنسان، وبدء الوحي، وأصل الحكمة وأسرارها، لهذا كان المتصوفة يكشفون دائماً، عند ذكر نشأتهم وظهورهم في التاريخ، عن مصادرهم المعرفية والرّوحية الدينية التي تنتهي بهم إلى اعتبار " الحقيقة المحمدية " بما هي "ختم للنبوّة" و"بؤرة للحكمة " و" حقيقة كلّية " و"كلمة جامعة " سراجاً لهم منها انبجس نور المعرفة الكليّة، وكانت الحكمة الأولى التي يستوجب إدراكها العود الدائم إلى البدايات، واختراق الحجب، والمظاهر، التي قد تخفي هذه الحقيقة وتجلّياتها المختلفة، عبر تاريخ الوجود الإنساني. ومن هنا كان ذلك الإحساس الدائم لدى أهل الصوفية بأن وجودهم مؤسس على الاغتراب عن زمن البداية المتمثل في "عالم الأزل والميثاق" كما يسمّيه الجنيد[3]، و"عالم الأوّل" الذي تصبو ذات العارف الصوفي إلى إدراكه كما هو في ذاته[4]؛ إنه

= الوجود الحقيّة والخلقية معاً» كما بيّن ذلك عبد الكريم الجيلي في **شرحه على الفتوحات المكية**، (وهو أثر مخطوط) ذكره يوسف زيدان في مؤلفه **الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية**، دار الأمين، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٨ ، ص ١٣٤. ونجد هنري كوربان Henry Corbin يقرأ تصوف السهروردي باعتباره إحياء للحكمة العتيقة (**تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط ٢، بيروت، ص ٣٠٤) والفكرة نفسها كشف عنها في قراءته لفلسفة المتافيزيقا الدينية في خطاب ابن عربي. انظر كتابه *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Gallimard, Paris, 1958, p. 102.

(١) أدونيس، **الثابت والمتحول**، ج٢، **تأصيل الأصول**، ط١، دار العودة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٩١.

(٢) اعتبر محي الدين بن عربي "علوم الأسرار" في مرتبة أعلى وأكمل من علم العقل وعلم الأحوال، ويعرّفها بأنها العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع يختص به النبي والولي، **الفتوحات المكية**، م ١، ص ١٤٠ .

(٣) يقول أبو القاسم الجنيد : «إنّ للّه عز وجل صفوة من عباده وخلصاء من خلقه انتخبهم للولاية ... أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده ومراتب الأحدية لديه، حين دعاهم فأجابوا سراعاً، ... وعرفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقاً فأودعهم صلب آدم عليه السلام». فقال عز وجلّ «وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم» (سورة الأعراف، الآية ١٧٢). انظر كتاب الميثاق ضمن **رسائل الجنيد**، تحقيق علي حسن عبد القادر، القاهرة، (د. ت)، ص ٤٢ .

(٤) لقد عمل ابن عربي على تحويل التأويل من مجال النظر العقلي المقيد بشروط البرهان ودلالات اللغة إلى مدارات الكشف والتلقي، و ذلك بالعود إلى الأول، أي مبدأ الوجود وحقيقته الأولى. فالتأويل عند ابن عربي يرتبط بمجال الذات العارفة ولغة العالم فهو «يخرج من مجال الاجتماعي أو المؤسسي إلى المجال الانطولوجي الذي تكون العبارة فيه خاضعة لشروط المطابقة الدلالية.. (إنه) أي التأويل سيتحول إلى =

هو العالم الذي تشكو الرّوح آلآم فراقه، كما عبَّر عن ذلك جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ/ ١٢٧٣م)[١]، وهو أيضاً "بؤرة الحكمة" التي رأى الحلاّج والسّهروردي المقتول (ت ٥٨٧هـ/ ١١٩١م) في العودة إليها استكمالاً للسّعادة القصوى، وإدراكاً للحقيقة كما هي في ذاتها خارج أطر اللغة التي تضيق إمكاناتها عن التعبير عن مدارات الرؤيا وقولها، لكون ماهيّة العرفان الذوقي من طور يتجاوز اللغة، وهذا يعني أن الحرف لا حكم له و«العبارة لا يمكن أن تُعرف»، ومن ثمّ يستعصى التعبير بواسطة اللغة عن مدارات التجربة الصوفية ومعارجها، وهو ما عاناه النفرّى[٢] وأكّده في ما بعد ابن عربي بقوله إن «قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات»[٣].

وتتصل إشكالية المعرفة الصوفية باعتبارها تجربة حياة روحية عميقة بالسّفر في مراتب الأحوال والمقامات طلباً للفناء ورغبة في «الكشف عن جوهر الوجود الذي هو اللّه ثم الفناء فيه»[٤]، أي الفناء في المراد / اللّه، وهذا يستوجب الاستغراق في السياحات والتأملات التي تترجمها حياة السفر الدائم داخل الطبيعة مع الانزواء بين أركانها حتى يتمكن المتصوفة من رصد مظاهر الجمال الإلهي. ذلك أنّ الطبيعة لدى الصوفية ليست مجرّد أشياء وموضوعات جامدة، بل هي جسد حي يجول فيه الصوفي لأنه يذكره بالعهد القديم : العهد الذي كانت فيه الحقيقة الإنسانية التي يرمز إليها الصوفي بـ"آدم" موجودة في النعيم الإلهي[٥]، وفي هذا المعنى يقول ابن الفارض :

نعم، بالصبا، قلبي صبا لأحبتي	فيا حبذا ذاك الشذا حين هبّت
سرت، فأسرّت للفؤاد غديّة	أحاديث جيران العذيب فسّرت
مهينمة بالروض لدن رداؤها	بها مرض من شأنه برء علّتي
بأعيشاب الحجاز تحرّش	به، لا بخمر دون صحبي سكرتي
تذكرني بالعهد القديم لأنها	حديثة عهد من أهيل مودّتي[٦]

– نص... إلى نزوع مستمر إلى الحقيقة... إلى كتابة تعانق الوجود وتمتد بامتداده». منصف عبد الحق، **الكتابة والتجربة الصوفية**، منشورات عكاظ، ١٩٩٨، صص ١٢٤ و ١٣١ .

(١) يقول جلال الدين الرومي في ديوانه الكبير **مثنوي**: «استمع إلى الناي كيف يحكي ويشكو الآم الفراق منذ أن اجتزّوني من منابت القصب بكى الرجال والنساء من تصبرّي». انظر، ترجمة عبد السلام كفافي **للمثنوي**، ج٢، صيدا، بيروت، ١٩٦٦، ص ٩٢.

(٢) انظر النفري كتاب **المواقف**، تحقيق أرثر أربري، منشورات الجمل، ١٩٩٦، ص ٩٠ وما بعدها .

(٣) ابن عربي، **تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك**، تح. طه عبد الباقي سرور وزكي عطية، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١، ١٩٦١، ص ١١٦.

(٤) أدونيس، **الثابت والمتحوّل**،(م. س)، ص ٩٢.

(٥) انظر: منصف عبد الحق، «إزدواجية الجمالي والتراجيدي في الايروتيكية الصوفية»، **المجلة التونسية للدرسات الفلسفية**، الرقم الثامن، ١٩٨٩، ص ١٤

(٦) ابن الفارض، **الديوان**، قصيد "نعم بالصبا" دار صادر، بيروت، (د. ت)، ص ٣٣ .

ولاغتراب السائحين من المتصوّفة دلالات مترقمة فهو يتخذ معنى العزلة عمّا ألفه المتصوّف من حياة وعوائد وهدفه أخلاقي، ومداره النفس، بعد أن تترفّع عن شهوات الحسّ، وتتوب عن المعاصي والغفلات، وبمداومة الذكر والانقطاع إلى المجاهدة الروحية، تقوى رغبتها في التّخلق بالأخلاق الإلهية التي تؤدي بها إلى الفناء عن الصفات الخلقية المرتبطة بالحسّ والحاجات المادّية فتتحقق المكاشفة بعد الإخلاص في المجاهدة، وتدرك اليقين الذي ينتهي بها إلى الفناء في الذات الإلهية، بعد أن تنال مقام القرب. يقول القشيري: «واعلم أن السفر على قسمين سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة، فترى الكثيرين يسافرون بأجسامهم والقلائل يسافرون بقلوبهم»[1].

وقد وضع الجرجاني للسفر منازل أربعة هي كالآتي :

- **السفر الأول** : يعني رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة، وهو السير إلى اللّٰه من منازل النفس بإزالة التعشق من المظاهر والأغيار إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين، وهو نهاية مقام القلب.
- **السفر الثاني** : هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنة، وهو السير في اللّٰه بالاتصاف والتّحقق بأسمائه، وهو السير في الحقّ بالحقّ إلى الأفق الأعلى، وهو نهاية حضرة الواحدية.
- **السفر الثالث** : هو زوال التقيّد بالضديّن: الظاهر والباطن بالحصول في أحدية "عين الجمع"، وهو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية، وهو مقام " قاب قوسين"[*] ما بقيت الاثنينية فإذا ارتفعت كان مقام قاب قوسين أو أدنى، وهو نهاية "الولاية" .
- السفر **الرابع** : ويكون عند الرجوع إلى الخلق، وهو "أحدية الجمع" والفرق بشهود اندراج الحق في الخلق حتى يرى عين الوحدة في صورة الكثرة، وصورة الكثرة في عين الوحدة، وهو السير باللّٰه إلى اللّٰه للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء، والفرق بعد الجمع[2]. فكأن العارف الصوفي لا يلاقي نفسه إلاّ باغترابه عنها، وبهذا الاغتراب لا يبقى فيه إلاّ النور الإلهي.

ويمثل السفر الرّوحي ما يرتبط به من اغتراب لدى أهل الصوفية عتبة إلى المحبّة الإلهية التي تتعلق بها همّة الصوفي وتؤثرها عمّا سواها إلى درجة تصير معها جوهراً تتحدّد به ماهية الوجود الذاتي للصوفي الذي تستوي عنده المعرفة والمحبّة فتصبحان أمراً واحداً. فانبجاس نور المعرفة لا

---

(١) القشيري، **الرسالة**، ص ٧٩.

(*) «فكان قاب قوسين أو أدنى» (سورة النجم، الآية ٩)، في **طاسين النقطة** يقول الحلاّج: «ما ظنّ أن يفهم كلامنا هذا سوى من بلغ القوس الثاني، والقوس الثاني دون اللوح». **الطواسين**، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨ ، ص ١٠٠. وانظر تفصيل ذلك في كتابنا: **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية. الحلاج وابن عربي نموذجاً**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥، صص ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**، مكتبة لبنان، ١٩٩٠، ص ١٢٤ .

يكون إلا بعد التّحقق بأعلى أوصاف المحبة، وقد عبّر عن ذلك ابن عربي في بيت بليغ الدلالة هو:

أدين بدين الحب أنّى توجهتْ ركائبه فالحبّ ديني وإيماني[1]

ولعلّ من الضروري هنا أن نكشف عن السبب الأنطولوجي الذي استأثرت بموجبه قيمة المحبّة بمثل هذه المنزلة المحورية ضمن البناء النسقي لنظرية الصوفية في المعرفة، إذ يبدو أنّ ابن عربي كان أبرز من بادر إلى تفصيل القول في هذه المسألة بما يجعلها، رغم تعقّدها وصبغتها الإسرارية، قابلة للتعقل. ذلك أنّه اعتبر فعل خلق العالم يعود في أصله الأوّل إلى إرادة المحبّة الإلهية، وهو ناتج عنها، وهذا بدليل قوله: «لمّا شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلّه...فإنّ رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة... لهذا أوجد الحقّ سبحانه العالم كلّه»[2]. والوجود في أوّله كان «لا روح فيه (فهو) كمرآة غير مجلّوة... (ولمّا) اقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة»[3]. ومن هنا كانت حركة الخلق والصدور : الحادث منها والأزلي، حركة حبيّة للكمال[4]. ويرى ابن عربي «أن الحركة (أصلاً) كانت للحب فما ثم حركة في الكون إلا وهي حبيّة»[5]. وقد كان هذا وراء «التحويل الذي سيمارسه الصوفية على مفهوم الألوهية، فهي (في نظرهم) ليست مبدأ خلق وإيجاد فقط، بل مبدأ حبّ أيضاً وما الخلق والإيجاد سوى مظهرين من مظاهر الحب»[6]... وسيؤول ذلك إلى اعتبار جوهر الألوهية هو "الحبّ" وهو ما يكشف لنا عنه عبد الكريم الجيلي (ت ٨٣٢هـ/ ١٤٢٨م) عند تطرّقه إلى بيان ماهيّة اسم "الإله" مطلقاً في علاقته بالكون، حيث يرى أنّه «مشتق من أله يأله إذا عشق، بمعنى تعشّق الكون لعبوديته بالخاصيّة في الجري على إرادته والذّلة لعزة عظمته ... وهذا التعشّق من الكون بعبوديته هو تسبيحه الذي لا يفهمه الكلّ، وله تسبيح ثان وهو قبوله لظهور الحق فيه، وتسبيح ثالث وهو ظهوره في الحقّ باسم الخلق، وتسبيحات الكون كثيرة للّه تعالى»[7].

إن إدراك حقيقة الألوهية على هذا المعنى يدفع بالمتصوّف إلى نوع من "الغربة" التي تتكامل مع "السياحة" وتتجلّى عبر ذاك السفر الرّوحي إلى العوالم العلوية، فتكون عندها "الغربة "حنيناً إلى العودة إلى الأصل، ورغبة في الاحتراق بنار الحب الأكبر التي هي شرط حصول برد اليقين،

---

(١) ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، دار صادر، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٤ .

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، تح. أبي العلا عفيفي، ط ٢، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٠، ص ٤٨، ٤٩ .

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) م. ن، ص ٢٠٤ .

(٥) م. ن، ص. ن.

(٦) منصف عبد الحق، «ازدواجية الجمالي والتراجيدي في الأيروتيكيّة الصوفية»، م. س، ص ١١.

(٧) عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ص ٣٢.

وهو ما بيّنه ابن عربي عندما قال : «أعلم أن الغربة عند الطائفة (أهل التصوف) يطلقونها ويريدون بها مفارقة الوطن في طلب المقصود، ويطلقونها في اغتراب الحال، فيقولون في الغربة : الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه، والغربة عن الحقّ غربة عن المعرفة من الدّهش....». وهم «قد يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع اللّه»[١]، وتنتفي الغربة «عند العلماء بالحقائق من أكابر العارفين»[٢] الذين يتحققون بحقيقة المحبّة، وهم في سعادة قصوى. يقول ابن عربي :

ولـمّـا رأيـنـا الـحـب يـعـظـم قـدره   ومـا لـي بـه حـتّـى الـمـمـات يـدان

تعشّقت حبّ الحبّ دهري ولم أقل   كـفـانـي الـذي قـد نـلـت مـنـه كـفـانـي

فأبدا لي المحبوب شمس اتّصاله   أضـاء بـهـا كـونـي وعـيـن جـنـانـي[٣]

من هنا أمكن اعتبار التصوّف حياة روحية عميقة يخترقها شوق الظاهر إلى البطن، كما هو تجربة في المعرفة تكون بمثابة «المحاولة التي تهدف إلى تجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف من مظاهر التصديق والإيمان، وتقتصر على مجرّد الوفاء بالتكاليف الشرعية والإمتناع عن المحرّمات الدينية، أو ما يسمى بالوفاء بمتطلبات الشريعة والوقوف عند حدودها ورسومها»[٤].

لقد سعى كبار متصوفة الإسلام إلى تجاوز حدود الإيمان من جهة كونه تصديقاً ينجم عنه عمل إلى "الإحسان' كما رسمه جبريل للنبي محمد (ص) وهو «أن تعبد اللّه كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. فالعارف الصوفي يسعى عبر مداومة الذكر والتأمل إلى بلوغ درجة المعرفة المباشرة التي تهيئ لها تجلّيات وواردات روحيّة عالية»[٥] تظهر للصوفي فيتلقّاها بملكات الكشف والبصيرة أو «يلقاها في ذاته ويعلم أنّها الحق وتكون كذلك»[٦].

ولهذا لم تكن العبادة عند أهل الصوفية بدافع "الخوف" من العقاب أو ' الطمع " في الثواب، بقدر ما كان مبناها الحبّ الأكبر : حب اللّه، ذلك أن في محبته سعادة، وبمحبته تنكشف الحجب للمحب وتتجلّى الحقائق للعارف العاشق. وقد أثر عن المتصوفة قولهم : «نحن في سعادة لو علمها الملوك لقاتلونا عليها بالسيوف»، وتصوّر هذا المعنى رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ/ ٨٠١م) في قولها :

أحـبـك حـبـيـن حـب الـهـوى   وحـبـاً لأنـك أهـل لـذاك

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٤، دار صادر، (د. ت)، ص ٥٢٧ و ٥٢٨، ٥٢٩ .

(٢) م. ن، ص. ن .

(٣) م. ن، ص ٣٢٢.

(٤) نصر حامد أبو زيد، «اللغة / الوجود/ القرآن» مجلة **الكرمل**، الرقم ٦٢، ٢٠٠٠، ص ١٥٦.

(٥) انـظـر: G-C Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane*, librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1976, P. 134.

(٦) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، م ٣، كتاب شرح عجائب القلب، ص ٣ ما بعدها .

فـأمّـا الـذي هـو حـبّ الـهـوى ... فـشـغـلـي بـذكـرك عـمّـن سـواكـا

وأمّـا الـذّي أنـت أهـل لـه ... فكشفك لي الحجب حتى أراكا

فـلا الـحـمـد فـي ذا ولا ذاك لـي ... ولـكـن لـك الـحـمـد في ذا وذاكـا[1]

إنّ التجربة الصوفية باعتبارها فناء في اللّه وبقاء به، بإمكانها أن ترتفع بالعارف الصوفي إلى مستوى من التّلقي المباشر للمعرفة عن اللّه، على خلاف العلوم الأخرى التي تؤخذ نقلا أو بالإسناد عن الأموات.

يقول أبو يزيد البسطامي: «أخذتم علمكم ميّتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحيّ الذي لا يموت»[2]. وهذا معناه «أن الحقيقة بالنسبة إلى الصوفي ليست حسّية أو عقلية وليست نقلية أو شرعية، وإنما هي إلهامية ذوقية... إنها حقيقة العلم الإلهي»[3]، وهو علم يتلقاه الصوفي عن ربّه مباشرة «يغيب عنده كل متكلّم» وكذلك «كل صاحب نظر وبرهان، ليست له هذه الحالة التي تسمو به إلى طور ما وراء النظر العقلي»[4]. وربّما لهذا الاعتبار بالذات يكون من المحال التعبير عن هذا العلم بألفاظ اللغة وحروفها لكونه من طور يتجاوز اللغة والعقل في آن.

وقد ذهب نصر حامد أبو زيد إلى اعتبار أنّ تجربة " حي بن يقظان" التي صوّرها أبو بكر بن طفيل (ت ٥٨١ هـ/ ١١٨٥م)[5] في القصة الفلسفية المتداولة ـ **حي بن يقظان** ـ تقدّم شاهداً فلسفياً على ما يمكن أن ينشأ من تعارض بين ثمرات التجربة الصوفية والمعرفة الدينية السائدة. فقد التقى "حيّ" ذات يوم في جزيرته التي نشأ فيها وحيداً ـ لا تصحبه سوى الحيوانات ـ، بكائن يشبهه كل الشّبه، هو "أسال" الذي كان قد هجر جزيرته، لأن أهلها أنكروا عليه ما وصل إليه من الحقائق التي انكشفت له في خلوته الصوفية، فأثبت لقاء "حيّ" ـ الذى لم يكن يعرف من الحقائق إلا ما توصّل إليه من خلال تجربته العقلية والرّوحية الخاصة ـ و"أسال" ـ الذي انبنت تجربته الصوفية على فهم حقائق الشريعة المنزّلة ـ أنّ "الحقيقة" تُطابق "الشريعة" إذا فُهمت هذه الأخيرة فهماً روحيّاً عميقاً، كما فهمها "أسال". وهكذا قرّر "حيّ" أن يصحب "أسال" إلى الجزيرة التي سبق له أن هجرها خوفاً من اضطهاد أهلها له، وذلك من أجل أن يدعوهم إلى الإيمان بالحقائق التي توصّل إليها كلاهما. لكن أهل الجزيرة كادوا أن يبطشوا بـ"أسال' وضيفه "حيّ"، فعادا إلى جزيرة "حيّ" من جديد، وقد أدرك الأخير الحكمة من تنزيل الشريعة بصيغة تجمع بين "الظاهر"

---

(١) محمد مصطفى حلمي، **الحب الإلهي عند ابن الفارض**، ط ٢، دار المعارف، مصر، ١٩٨٥، ص ١٤١.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**: تحقيق عثمان يحيى، م ٢، ص ١٣٩.

(٣) أدونيس، **الثابت والمتحول** (م. س)، صص ٩٤ ـ ٩٥.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) انظر نص هذه القصّة بتقديم عبد الحليم محمود، **فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢. وانظر في السياق نفسه. عبد الرحمن التليلي، «الظهور والتلاشي : الكشف عن منزلة الإنسان في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل»، مجلة **ثقافات**، منشورات كلية الآداب، البحرين، الرقم ٦، السنة ٢٠٠٣، صص ١٦ ـ ٢٧.

و "الباطن" فليس كل الناس قادرين على تقبل الحقائق[1].

نستنتج من هذا أن معرفة الإنسان الصوفي ـ المنقطع كلياً إلى الله، المداوم على الذكر والتأمل في خلوته، أو سياحاته ـ تصل إلى درجة المعرفة اللدنية التي وهبها الله العبد الصالح الخضر الذي يتردّد ذكر اسمه في مؤلفات المتصوفة، وأقوالهم، وهذا ما بيّنه ابن عربي بقوله: «إن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرّغ المحلّ (القلب) من الفكر وقعد فقيراً لا شيء له، عند باب ربّه،... يمنحه الله تعالى، ويعطيه من العلم به، والأسرار الإلهية والمعارف الربّانية التي أثنى الله ـ سبحانه ـ بها على عبده خضر»[2]، وفي سياق ذلك أشار إلى الآية القرآنية التي تقول «عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً» (الكهف، ٦٥). وهي آية تكشف عن اختصاص الخضر من قبل الله بعلم لم يتلقّاه غيره من سائر البشر. وقد عبّر ابن عربي نفسه عن سموّ هذا المقام في المعرفة عند لقائه بابن رشد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ/ ١١٩٨م) بقوله : «نعم، لا»، وفي ذلك إشارة منه إلى أنّ العقل يدرك ويعلم، لكنّ لا يعلم حقيقة الوجود كلّه. وتتضح معالم هذه الفكرة من سياق الحوار الذي دار بينهما، إذ ابتدأ ابن رشد بالسؤال : «كيف وجدتم الأمر في الكشف؟ والفيض الإلهي هل ما أعطاه لنا النظر؟». فأجاب ابن عربي قائلاً: «نعم، لا؟ وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادّها والأعناق من أجسادها»[3]. وهذا يعني أن العقل عند صاحب **الفتوحات المكيّة** «يتخذ صورتين: صورة فاعلة يكون فيها مرادفاً للفكر، أي للقياس والممارسات الاستدلالية والحدّية بصفة عامة، وصورة منفعلة يكون فيها العقل مكاناً تتحدّد وظيفته بقبول المعارف الآتية له من الفكر أو من القلب[*]، إذ أودع في قوة العقل القبول لما يعطيه، ولما تعطيه القوّة المفكّرة»[4]. فيكون العقل، وفقاً لهذا التصوّر، خادماً للقلب، تلك اللطيفة التي يدرك بها الصوفي الله وأسرار الكون، والتي تمثل مركز المعرفة والحبّ معاً، «فيعقل عندما يمكن أن يعقل»[5]، ويظلّ ما هو عصيّ عن التعقل سرّاً روحياً متعالياً من أسرار المعرفة الصوفية، وهو سرّ ذاتي محال أن تشترك فيه الذات العارفة مع ذوات أخرى.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، «اللغة/ الوجود/ القرآن»، م. س، ص ١٥٧.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ص ١٣٨.

(٣) م. ن، ص ٣٧٢.

(*) سيأتي الكلام بالتفصيل عن مفهوم "القلب" ومدلولاته المعرفية في النسق الصوفي عند دراستنا إشكالية المعرفة في الفكر الصوفي في إفريقية (ق ٩هـ/ ١٥م) لاهتمام هذا الفكر بالكلام عن الدور المحوري للقلب في التخلّق والمعرفة على السواء.

(٤) انظر محمد المصباحي، «ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة مقام نعم ولا»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي، رقم ١٢٦ ـ ١٢٧، ٢٠٠٣، ص ١٢٤ .

(٥) الترمذي، **رسالة بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللّب**، تح. نقولا هير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٩٢.

الباب الأوّل

الجذور التّاريخية والمعرفيّة للفكر الصّوفي في إفريقيّة

(القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي)

الفصل الأوّل

الإطار الثقافي والسّياسي لتكوّن التّصوف في إفريقيّة

I ـ السّياسة والمجتمع

يشمل المجال الجغرافي لإفريقية كامل البلاد التونسية الحالية، ومقاطعتي قسنطينة، الزاب، ومدينة بجاية من البلاد الجزائرية، ومدينة طرابلس جنوباً[(١)]، وفضاء إفريقية يتقلص مجاله تارة ويتسع أحياناً سواء غرباً أو جنوباً[(٢)]، وحدث ذلك خاصة زمن الحكم الحفصي من أوائل القرن ٧هـ/ ١٣م إلى أواخر القرن ١٠هـ/ ١٦م حيث تعاقبت فترات من الاستقرار السياسي ـ النسبي ـ ومن الانتعاش الاقتصادي تجسّدت في طول مدة الحكم، وفي نجاح الدولة في فرض سيطرتها على القوى الطاردة، وفي اتساع الرقعة الجغرافية لإفريقية غرباً وجنوباً، وفي النجاح في صدّ هجومات الممالك المسيحية على موانئ البلاد وشواطئها، مع فترات من الانحلال ومن الفوضى السياسية ومن تآكل سلطة الدولة[(٣)].

فمنطقة إفريقية أكثر المجالات الحضارية الإسلامية تأثراً وانفعالاً بالتحولات الثقافية والمذهبية والسياسية الحادثة في المشرق أو الناشئة في المغرب، وذلك لموقعها الجغرافي الاستراتيجي ولعوامل سياسية واجتماعية وثقافية متضافرة. كما كان الغرب الإسلامي على اتصال مستمر بالمشرق، عن طريق العلماء «الذين كانوا يفدون عليه، والطلاب الذين كانوا يوفدون إليه،

(١) قال ابن خلدون : «كانت بجاية ثغراً لإفريقية في دولة بني أبي حفص.. ولما صار أمرهم للسلطان أبي بكر بن يحي منهم، واستقلّ بملك إفريقية، ولّى بجاية ابنه الأمير زكرياء، وفي ثغر قسنطينة ابنه الأمير أبي عبد اللّه»، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، دار الكتاب اللبناني، (د.ت)، ص ٩٩ . وانظر ليون الإفريقي (الحسن بن محمد الوزان الفاسي)، **وصف إفريقيا**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣، حيث يطلق على هذا المجال اسم : "مملكة تونس"، ص ٣١.

(٢) A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, ed, Maspéro, Paris, 1976, Vol. I, p. 186, et Vol. II, p. 14

(٣) نظر: نيلّي سلامة العامري، **الولاية والمجتمع**، منشورات كلية الآداب منوبة ، ٢٠٠١، ص ٦٠.

والحجاج والتجار الذين كانوا يسافرون إلى هناك. ولهذا كان المغرب، منذ فجر الإسلام، يتابع حركات الأفكار والجهود التي كانت تبذلها المذاهب في دراسة مصادر التشريع... فليس من الغريب أن نجد في القيروان، وتونس خاصة، انعكاساً صادقاً للمنازعات التي قامت بين المذاهب في الشرق، وذلك في عهد الأغالبة»[١].

فمنذ حوالى ١١٧هـ/ ٧٣٥م ظهرت حركة الخوارج في إفريقية ممثلة في الصفرية، «هذه الحركة التي أبدى البربر رغبة كبيرة في تقبّل مذهبها»[٢]، لما فيه من دعوة إلى المساواة بين العرب وغير العرب في تولّي منصب الخلافة[٣]. كما كانت الهزات الاجتماعية متواترة، والانتفاضات القبلية متلاحقة ولم تكن مهمّة الدولة الأغلبية (١٨٤هـ/ ٨٠٠م - ٢٩٦هـ/ ٩٠٩م) يسيرة في كسر شوكة الانتفاضات الاجتماعية أو حركات التمرّد إذ واجه النظام السياسي للدولة الأغلبية صعوبات وقلاقل مختلفة في أواخر القرن ٢هـ/ ٨م، فشهدت الإمارة الأغلبية «ثورات داخلية كبيرة كثورة سالم بن غلبون ٢٣٣هـ/ ٨٤٧ - ٨٤٨م»[٤].

وقد عرفت إفريقية الأغلبية تعدّداً في المذاهب والمقالات الدائرة على فهم العقيدة، وتفسير الدّين مما سمح بظهور مجالس الجدل الفكري التي لم تساعد على تهيئة الإطار لإرساء نظام المذهب الواحد للإمارة الأغلبية، وإشاعة فقهه بين الناس، ونعني المذهب المالكي الذي لم تتركز مبادؤه ليصير المذهب الرسمي للدولة إلا بعد أن فرضه المرابطون في القرن ٥هـ/ ١١م[٥].

وقد جرت مثل هذه المنعطفات بالتساوق مع طبيعة التحولات السياسيّة داخل الدولة الأغلبية «التّي يتخذ لها أحياناً قاعدة أخلاقية ودعوة تنبني على قيم الورع والتقوى مثلما نلمس ذلك لدى زيادة اللّه الأغلبي في ثورته على أبيه»[٦]. وباسم مقاومة البدع وتخليص الشريعة من الضلالات تمت مصادرة مقالات أهل الفرق والمذاهب غير المالكية. «فعندما تولّى الإمام سحنون (ت٢٤٠هـ/ ٨٥٤ م) القضاء عام ٢٣٤هـ/ ٨٤٩م، اشترط على الأمير الأغلبي أن يطلق يده في كل ما يرغب فعمد إلى تفريق أهل البدع من الجامع وكانوا فيه حلقاً من الصفرية، والإباضية، والمعتزلة، وأدّب جماعة منهم لمخالفتهم أمره وأطافهم، وأمرهم أن لا يجلسوا في حلقه»[٧].

إن هذا الواقع السياسي والاجتماعي المهتز الذي لم يفرز على الصعيد النظري خطابه

---

(١) ألفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، نقله إلى العربية عبد الرحمن بدوي، ط٣، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧، ص ١١٤ - ١١٥.

(٢) محمد الهادي الشريف، **تاريخ تونس**، ط ٣، سراس للنشر، تونس، ١٩٩٣، ص ٤١.

(٣) الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٨، ج ١، ص ١٣١ وما بعدها.

(٤) محمد الطالبي، **الدولة الأغلبية**، نقله إلى العربية المنجي الصيّادي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥، ص ١٤٧.

(٥) ألفرد بل، م. س، ص ١١٤.

(٦) محمد الطالبي، م. س، ص ٢٦.

(٧) الدّباغ، **معالم الإيمان**، ج ٢، ط ٢، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٩٣، ص ٨٧. ٨٨. وانظر محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية**، ج ١، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ص ٦٩، ٧٠.

الإيديولوجي المتجانس سيكون من ضمن العوامل الأساسية التي ستساهم في ظهور تيار الزهد في إفريقية، وفي تكوّن نواة التصوف المحورية عبر إرساء معالم الحياة الروحية على مستوى الفكر والواقع. لقد ظهرت الكثير من الحوادث الاجتماعية والوقائع السياسية التي استوجبت من قوة السلطان الروحي ـ كما تجلت في تجارب الزهاد والمتصوّفة ـ أن تكون إلى جانب السلطة الزمنية في سبيل ضمان استقرار حياة المجتمع وأمنه، واستمرار كيان الدولة رغم التناقضات الجوهرية والاختلافات الجذرية التي تكون أحياناً بين أخلاقية الزّهاد وأدبياتهم ومنطق الدولة وأهدافها. فعندما سبيت إحدى عشرة امرأة قرشية وعربية على إثر معركة إخماد الثورة التي نشبت في جزيرة شريك في منتصف القرن ٣هـ/ ٩م بزعامة أحد قواد بني الأغلب والمعروف بابن زوكاي، «أرسل سحنون إلى جميع البوادي في طلب الصوفية فاجتمع نحو ألف رجل، فقال تخيّروا لي من أحداثكم مائتي شاب أريدهم لأمر يأجرني اللّه عليه فاختاروا ما أمرهم»[١]. ويبدو أن أغلب الزهاد والعباد الذين قدموا كانوا ممن استوطن الرّباطات والقلاع والجبال حيث القيام بوظيفة الجهاد ودرء الأخطار الخارجية، والمداومة على العبادة ومجاهدة النفس، والإسهام في خضد شوكة الثائرين من الأعراب، ومساعدتهم على التوبة والدخول في الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقاً وآداباً. فمنذ سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٦م، أسّس هرثمة بن أعين رباط المنستير، ثم كان تأسيس رباط سوسة سنة ٢٠٦هـ/ ٨٢١م، ويحدثنا البكري في كتابه **المسالك والممالك** عن رباطات أخرى كثيرة أنشئت في بلاد المغرب خلال القرون ٣ ـ ٤ ـ ٥هـ/ ٩ ـ ١٠ ـ ١١[٢]، وللرباط أثره البارز في إيقاظ جذوة الحياة الرّوحية، فهو يعد في نظر ألفرد بل «نوعاً من الخانقاه يحيا أصحابه بإرشاد شيخ زاهد، حياة التقوى، ويتلقون تعليماً إسلامياً. ومن الواضح أن دور الرباط كان يتحدد بالقائمين عليه، وبطبيعة أحوال الأمن أو الخوف في البلاد، فكان دوره أحياناً عسكرياً أكثر منه دينياً، أو بالعكس في أحيان أخرى»[٣].

ويمدنا البكري بمعالم صورة أدق عن حياة أهل الرباط إذ يقول: «... وفي هذا الجبل (جبل آدار شمال الوطن القبلي) قوم متعبدون تخلوا عن الدنيا وسكنوا في هذا الجبل مع الوحوش، لباسهم البردي، وعيشهم من نبات البردي، ومن صيد البحر يتناولون من ذلك ما يكون بلغة لهم إذا جاعوا، والدعوة من أكثرهم مستجابة، وهذا الجبل معروف بالتزام هؤلاء منذ فتحت إفريقية»[٤]. وسيتنامى دور الرباط والمرابطين على الصعيد الاجتماعي مع تقدّم التاريخ، وعلى

---

(١) الدّباغ، **معالم الإيمان**، ج ٢، ص ٩١. وانظر البهلي النيّال، **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي**، مكتبة النجاح، تونس، ١٩٦٥، ص ١٤٣.

(٢) نجم الدين الهنتاتي، «الربطات في إفريقية في العهد الأغلبي والفاطمي»، ضمن أعمال ندوة: **تاريخ التحصينات بإفريقية في العهدين الأغلبي والفاطمي**، نشر إدارة العمل الاجتماعي والإعلام والثقافة، وزارة الدفاع الوطني، ٢٠٠١، ص ٥٣.

(٣) ألفرد بل، م. س، ص ٩٩، ١٠٠، وانظر: Kisaichi, M. «Sufi Saints in 12 th Century Maghreb Society · Ribat and Rabita», In *Urbanism in Islam*, ed. T. Yukawa, vol. IV, Tokyo, 1989.

(٤) البكري، **المسالك والممالك**، ج٢، بيت الحكمة والدّار العربية للكتاب، تونس ـ ليبيا، ١٩٩٢، ص ٦٩١.

الأخص ابتداء من أول القرن ٥هـ/ ١١م حيث اتجهت وظيفة الرباط إضافة إلى العبادة والاحتراس إلى أهداف داخلية، فعندما دخل الأعراب إفريقية زمن دولة المعز بن باديس (٤٠٦ ـ ٤٥٣هـ)، وبادروا إلى خراب القيروان عام ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م، عارض المرابطون ذلك فاقترنت حياتهم الزهدية والروحية «ببعُد إصلاحي وأخلاقي تمثل في ما عُرف بتوبة الأعراب على يد هذا أو ذاك من الأولياء، وبحركة "السنيّة" التي مثّلت تجربة ولائية في الوسط الأعرابي»[١]، يبدو ذلك جلياً من خلال وصف ابن خلدون لحركة السنية ولمؤسسها المرابط سعادة الرّياحي (ت ٧٠٦ هـ) «الذي عاد من المغرب بفقه صحيح وورع وافر ونزل طولقة من بلاد الزاب»[٢].

ولا يعني هذا إطلاقاً أن نشأة التصوف في بلاد إفريقية كانت نتيجة مباشرة لأزمات السياسة، ولهزات الواقع الاجتماعي، أو أنّ التّصوف ظهر في كليته ضمن حياة الرّباطات والزّوايا، إذ يبدو أنّ ارتباط تجارب الزهد والتصوف الأولى بالرّباطات قد دفع بعض الدارسين إلى اعتبار العهد المرابطي (٤٥٣ ـ ٥٤١هـ/ ١٠٦١ ـ ١١٤٧م) بما عرفه من أزمات يمثل عصر النشأة الحقيقية للتصوف في بلاد المغرب وإفريقية. من ذلك مثلاً ما ذهب إليه المؤرخ المغربي إبراهيم القادري بوتشيش الذي يرى أنّ "ظاهرة الأولياء والصوفية " ارتبط انتشارها بالمرحلة الأخيرة من العصر المرابطي حين نضبت موارد اقتصاد المغازي وتجذّرت الأزمة في كل شرايين الحياة الخاصة مما جعلها تبرز كما لو كانت شكلاً من أشكال المعارضة التي ناهضت المؤسسة الحاكمة، ودعت إلى التكافل الاجتماعي، والتشبث بالقيم الإنسانية فأصبح «تدخل الأولياء آنذاك بديلاً ضرورياً لإعادة التوازن الاجتماعي، وحسبنا دليلاً على هذا الارتباط قول ابن الخطيب عن الصوفي أبي العباس السبتي أنه كان مستغاثاً به في الأزمات»[٣]. هذا رغم أن الدولة المرابطية عملت على التضييق على المتصوّفة والعبّاد، ومراقبة تحركاتهم، من ذلك مثلاً أن ابن العريف (ت ٥٣٧هـ) الذي آثر التّصوف وامتدّت شهرته من المرية إلى سرقسطة وبلنسية التي كان محتسباً فيها، تعرّض له عمال المنطقة بعد أن كثر رقم أتباعه وضيّقوا عليه، ثم أبلغوا أمير المسلمين فأمر بإشخاصه إليه مع بعض أتباعه، وخاصة عبد السلام بن برّجان من إشبيلية وأبي بكر الميورقي من غرناطة[٤]. وهنا تجدر الإشارة إلى أنه كان لحدث إحراق كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي (ت ٥٠٥هـ) من قبل المرابطين استناداً إلى فتوى أصدرها أغلب فقهاء المالكية، أثره في ميل الزّهاد والعبّاد إلى التّصوف وإيثار حياة الذكر والإخلاص في النّسك والعبادة طلباً للخلاص عبر التصوف والتّدرج في منازله ومقاماته. فكتاب **الإحياء** «اضطلع بدوره كموجه للسلوك وضابط للأخلاق ومشرعن للفلسفة السلوكية لدى أهل السّنة»[٥].

---

(١) نيلّلي سلامة العامري، **الولاية والمجتمع**، ص ١١٧.

(٢) ابن خلدون، **كتاب العبر**، ج٦، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٩، ص ٨٢.

(٣) إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٤) حسن جلاب، **التصوف المغربي**، ط١، مراكش، ١٩٩٥، ص ١٠.

(٥) جمال علال بختي، **الحضور الصوفي في المغرب والأندلس إلى حدود القرن السابع الهجري**، مطبعة =

وظلت علاقة التصوف بمجتمع إفريقية والمغرب والأندلس من جهة النشأة والوظيفة محل خلاف بين الدارسين والباحثين، فقد اعتبر بالنثيا Palencia[1] ظهور التصوف في العصر المرابطي مجرّد استمرار لحركة ابن مسرّة (ت٣١٩هـ/ ٩٣١م)[2] التي ذاع صيتها في الأندلس منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري[3].

ونحن من جهتنا نميل إلى القول إنه من الصعب تفسير نشأة التّصوف في إفريقية نشأة اجتماعية أو سياسية مطلقة. فهذا المنهج يقتصر على النظر من زاوية واحدة إلى جذور المسألة وهو يؤثر في تفسيره لإشكالية النشأة عاملاً دون سواه. من الثابت أنّ للمجتمع والسياسة دورهما في تطور الأفكار، ولا سيما منها الأفكار الدينية لكن كلّ نمط فكري أو نسق معرفي يعرف تطوّره الخاص من خلال طبيعة الأسئلة والإشكاليات التي تطرح بشأنه، مثلما يكون لنوع العلاقة التي تربطه بأنساق المعرفة والفكر المحايثة له أثرها في ذلك التطور أو النمو، وهذا ما سنعمل على الكشف عن أبرز محدّداته وتجلياته ضمن العناصر الآتية من هذا المبحث.

لقد تنامى دور الزّهاد والعبّاد من أهل الصوفية في العهود السياسية للدول والإمارات المتعاقبة على حكم إفريقية، ففي العهد الفاطمي (٩٠٠ ـ ٩٧٢م) كانت فكرة المهدي المنتظر باعتباره ـ وفقاً للتصوّر الشيعي ـ الوارث الشرعي للخلافة والرجل الملهم المعصوم الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً، عاملاً دفع العقل الديني إلى البحث في إمكانية بلوغ المعرفة المتعالية والسمو الروحي الذي يضاهي ما بلغه الأنبياء. وهو ما اُهتم أهل الصوفية بالتنظير له على نحو مغاير يقوم على الإيمان بدور التجربة الروحية في تحصيل مقامات الكمال الخلقي واليقين المعرفي الذي به تدرك درجة "القطابة" أو "القطبانية"، بما هي رتبة روحية علمية دينية تؤسس لنموذجها الخلقي السياسي الذاتي، مستمدّة ذلك من طبيعة التصوّر الصوفي ذاته لوظيفة الطقس الديني وعلاقته بالإنسان والله بعيداً عن فكرة الإمامة الشيعيّة. وقد برزت جوانب من ذلك زمن دولة بني زيري (أسست عام ٣٦٢/٩٧٢م)[4]، فبعد أن واصل المعز بن باديس (٤٠٦ ـ ٤٥٤ هـ/ ١٠١٦ ـ ١٠٦٢) سياسة خلفائه من بني زيري في الاستقلال بإفريقية وقطع الصلة بالخليفة الفاطمي في القاهرة مشدّداً على اعتناق المذهب المالكي والسعي إلى نشره ودعمه مُنكراً على الشيعة أقوالهم وتأويلاتهم، صار الإطار ملائماً لبروز التصوف في إفريقية نموذجاً لحياة روحية ولإصلاح أخلاقي

= الخليج العربي، تطوان ـ المغرب، ٢٠٠٣، ص ٥٥. وسنعود إلى دلالات قضية إحراق كتاب **الإحياء** في الصفحات القادمة من هذا التأليف.

(١) **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس، مدريد، ١٩٤٥، ص ٣٣٦.

(٢) انظر ضمن المبحث الثاني من هذا الفصل: «الأثر المغربي الأندلسي في نشأة التصوف في إفريقية».

(٣) في خصوص هذه الحركة انظر إبراهيم القادري بوتشيش، **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي، من منتصف القرن الثالث الهجري حتى ظهور الخلافة (٢٥٠ - ٣١٦هـ)**، الرباط. دار عكاظ، ١٩٩٢، ص ٣٠٤ وما بعدها.

(٤) أكّد محمد حسن في مؤلفه: **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي**، ص ٧٤١، أن الصوفية وجدوا في إفريقية منذ العهد الزيري.

واجتماعي في فترة اتسمت بالرغبة في تركيز دعائم المذهب الفقهي الرّسمي. غير أنّ ابن باديس عارض الصوفية بشدّة وتصدّى لمعتنقيها. ففي خبر أورده البرزلي (ت٨٤٦هـ/ ١٤٤٢م) أن المعزّ بن باديس قام بتتبعهم وقتلهم[1] وتصدّى للفرق والمذاهب الكلامية العقدية كالمعتزلة، أو الفرق السياسية الكلامية كالخوارج، وهو ما طبع التاريخ الاجتماعي والديني في إفريقية إذ ارتبطت سير أعلام التصوف في هذا المجال الحضاري بالسعي إلى صياغة نموذج أخلاقي ذاتي واجتماعي يتوافق أحياناً مع مبادئ السلطة، ويتعارض معها في أحيان أخرى. وقد استمرّ ذلك إلى أواخر الفترة الحفصية (ق ١٠هـ/ ١٦م) فمنذ القرن الرابع الهجري اضطلع محرز بن خلف (ت٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) بمهمة التصدي للانقسامات المذهبية المحدّقة بدولة بني زيري بعد أن أقيمت على أنقاض الحكم الفاطمي في إفريقية عام ٣٦٢ هـ/ ٩٧٢م، فعمل على بناء كيان المجتمع من خلال ضمان وحدته المذهبية والعقدية[2]، وهو الذي أشار على الفقيه المالكي عبد الله بن أبي زيد القيرواني بتأليف كتاب **الرسالة**[3]. وكذلك كان الشأن في العهد الموحدي، إذ كان للاضطرابات الكبرى التي مرت بها البلاد في تلك الفترة الأثر البارز في دفع فئة العلماء والصوفية إلى المشاركة في المجال السياسي والاجتماعي.

ففي هذا العصر اتسعت دائرة التصوف وامتدّ تأثيرها إلى أصحاب الدعوة الموحدية، وفي مقدمتهم المهدي بن تومرت (ت ٥٢٤ هـ/ ١١٢٩م) الذي سعى، من خلال ممارسته السياسية والدينية إلى إعادة إنتاج الرّمزية النبوية وقد عملت الكتابة التاريخية الموحدية الرسمية على محاولة إضفاء طابع الولاية والكرامة على شخصه، إذ جرى الخروج بدعوته من حيز العمل المنظم والهادف إلى حيز الظواهر الخارقة للعادة، وهذا ما نلاحظه بوضوح عند البيذق[4] وابن القطّان[5]

---

(١) م. ن، ص ٧٤١.

(٢) قال محمد بن الخوجة: «إن محرز (بن خلف) كان من رجال الدين والدنيا، جمع بين علوم الشريعة وعلوم الاجتماع البشري»، انظر: **صفحات من تاريخ تونس**، تح. حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحيى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٧١. وقد استصدر محرز بن خلف من المعز بن باديس ظهيراً يتضمن مواقف إصلاحية اجتماعية تستند إلى أخلاقية دينية في تسيير شؤون السياسة والمجتمع مثل قوله: «ولا يغرّك توالي زخارف الدنيا عليك، ولا تعادي من أنت محتاج إليه وحاذر بطانة السوء...»، انظر نص رسالة محرز بن خلف وظهير المعز في: **مجموع المناقب** الذي حققه هادي إدريس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجزائر، ١٩٥٩، صص ١٤٦ ـ ١٥٠. وانظر محمد بن الخوجة، **معالم التوحيد**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٣) محمد أبو الأجفان، «عبد الله بن أبي زيد القيرواني»، ضمن **دائرة المعارف التونسية**، الكراس ٢، بيت الحكمة، قرطاج ـ تونس ١٩٩١، ص ٤٢.

(٤) البيذق (أبو بكر بن علي الصنهاجي)، **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، الرباط، ١٩٧١، ص ٢٣، ٣٣.

(٥) ابن القطان، **نظم الجمان**، تح. محمود علي مكي، بيروت، ١٩٩٠. ص ٦٢، ١٨٠. وانظر دراسة محمد زنيب، **الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت**، دار المناهل، المغرب، ٢٤، ١٩٨٢، ص ١٣٤ وما بعدها.

اللذين أوردا كثيراً من "كرامات" المهدي بن تومرت. أما عبد الواحد المراكشي فقد أشار إلى كيفية جمع ابن تومرت بين السلوك الزهدي والرغبة في تغيير الواقع قائلاً : «(كان) يكثر التزهد والتقلل، ويظهر التشبه بالصالحين والتشدد في إقامة الحدود، جارياً في ذلك على السّنة الأولى»[١]. كما يتحدث ابن خلدون عن قيام ابن تومرت على المرابطين والتغلب عليهم وهو «بحالة من التقشف والحصر والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا»[٢]. وهو ما يدلّ على محاولة إضفاء مسحة "الولاية" على سيرة المهدي بن تومرت، أو إعادة إنتاج الرمزية الصوفية عن طريق إبراز المنحى الزهدي التقشفي والكرامي في سيرته الذاتية.

لكن علينا أن ننتبه إلى أن ابن تومرت كان يهدف أساساً إلى استثمار الفكر الصوفي و"المهدوية" وآمال العامة في الدعوة إلى المبادئ التي قامت عليها حركته مستنداً في ذلك إلى ما دعا إليه الغزالي لا سيما في كتابه **إحياء علوم الدين**. وقد سار أسلاف ابن تومرت على نهجه، فأمير إفريقية السيد الموحدي أبو العلاء (مدة ولايته ٦١٩ ـ ٦٢٠ هـ/ ١٢٢٢ ـ ١٢٢٣م) كان حريصاً على كسب مودة أبي سعيد الباجي (ت ٦٢٨/ ١٢٣١)، أحد أبرز متصوّفة إفريقية في تلك الفترة، وقدم له عروضاً كثيرة رفضها، مفضّلاً الانقطاع إلى حياة التعبد والتأمل[٣] في أعلى ربوة المنار[٤].

نستنتج مما تقدّم «أن التصوف في العصر الموحدي بدا بمثابة استجابة طبيعية تواكب تطور الأحداث السياسية المستجدة أواخر الدولة الموحدية»[٥]، رغم أن رجال السلطة الموحدية قد وقفوا موقفاً حذراً من حركة انتشار التصوّف في البداية. إلا أن هذا الحذر لم يعد له ما يبرره بعد ان اتسعت قاعدته وامتدّ نفوذ رجاله في المدن والبوادي[٦].

فالمتصوّفة سعوا ـ زمن الفترة الموحدية ـ إلى أن يصيروا فصيلاً اجتماعياً وتياراً ثقافياً روحياً وفكرياً قائماً بذاته، وهو ما كان وراء ظهور تحالف مرحلي بينهم وبين الموحدين في «صراعهم ضد الخصم المشترك الذي مثله الفقهاء والمرابطون، ولم يكن أمام خلفاء ابن تومرت سوى العمل على تجنب المواجهة مع التيار الصوفي وعدم الاصطدام بزعمائه بل العمل على كسبهم إلى جانب

---

(١) عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تح. محمد سعيد العربان ومحمد العربي الخطابي، القاهرة، ١٩٤٩. ص ١٩٣، وانظر : Le Tourneau, R, «Sur la disparition de la doctrine almohade», *Studia Islamica*, XXXII, 1970.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٤٧.

(٣) برنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، ص ٣٣٧.

(٤) ربوة المنار هي الضاحية المسماة حاليا بسيدي أبي سعيد، وكنت تُسمى جبل المنار وربوة قرطاجنة، انظر محمد بوسنينة. "سيدي بوسعيد" ضمن **دائرة المعارف التونسية**، الكراس ٢، بيت الحكمة، قرطاج ـ تونس ١٩٩١، ص ص ٩٩ ـ ١٠٦. وانظر : Slimane Mustapha Zbiss, *Sidi Bou Saïd*, Société Tunisienne de diffusion, Tunis, 1971, pp. 11 - 20.

(٥) عبد المجيد الصغير، **تجليات الفكر المغربي**، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص ١٧١.

(٦) م. ن، ص ١٧٢.

الدعوة الموحدية أو على الأقل تحييدهم»[1].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ أعلام التيار الصوفي في العصر الموحدي من أهل إفريقية كانوا ميّالين إلى إيجاد نوع من التوفيق بين التصوف ومبادئ المذهب المالكي. فأغلب التراجم الواردة في "التشوف" لرجالات إفريقية من الصوفية، يشترك أصحابها في امتلاك رصيد علمي وفقهي إضافة إلى المنحى الصوفي، بل إنهم كانوا حريصين على الاستعاضة عن تدريس الفقه بالعمل على نشر المؤلفات الصوفية[2].

وقد مثلت الفترة الحفصية[*] الممتدة ما بين ٦٣٤ ـ ٩٨١هـ/ ١٢٣٦ ـ ١٥٧٣م المجال الزمني الأمثل لبروز ملامح الدور المركزي للتّيار الصوفي في الحياة الاجتماعية والسياسية، ولنا في واقعة تصدّي السلطة الحفصية، اعتماداً على رموز التصوّف آنذاك لخطر الحملة الصليبية الثامنة على تونس ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م التي قادها لويس التاسع ما يؤكد ذلك. وقد روت كتب التاريخ ونصوص المناقب كيف أعلن الفقهاء والصوفية والأولياء الجهاد المقدّس[3]، بعد أن قدم أكثرهم من داخل البلاد مثلما هو الشأن بالنسبة إلى أبي عمّار المعروفي (ت ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م)[4]. وتنقل لنا كتب التاريخ ومدونات المناقب والتراجم أخبراً وحقائق كثيرة عن تنامي تأثير التيار الصوفي في المجتمع وتأثره في الآن ذاته بتحولات المجال السياسي، واهتزازات كيان مركز السلطة الحفصية. فقد أورد

---

(١) انظر: محمد الشريف، **الغرب الإسلامي : نصوص دفينة ودراسات**، ط ٢، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ١٩٩٩، ص ١٢.

(٢) انظر: مثلاً ترجمة عبد العزيز التونسي (ت٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م)، في التادلي، **التشوف**، ص ٩٢. وانظر محمد الشريف، **التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي**، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، الرباط، ٢٠٠٤، ص ١٣.

(*) لقد أعلن والي افريقية أبو زكرياء الحفصي عن استقلاله رسمياً عن مركز الخلافة الموحدية في مراكش عام ٦٣٤ هـ/ ١٢٣٦م، مستغلاً في ذلك الأزمة التي تمر بها الخلافة الموحدية. وفي تلك السنة أمر أبو زكرياء الحفصي بأن تقام الصلاة باسمه وهي صورة من صور الاستقلال. وسرعان ما أخضع لسلطانه كامل الجزء الشرقي من بلاد المغرب : من طرابلس حتى بجاية (مقاطعة قسنطينة)، وفرض بعض النظام في البلاد والإدارة ووضعت القبائل القوية خاصة حداً لأعمال الحرب والتمرد وأرغمت على لاعتراف بخضوعها لصاحب تونس. وواصل محمد الذي تولى الأمر بعد أبي زكرياء والذي لقب بعد ذلك بالمستنصر (٦٤٧ ـ ٦٧٥هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٢٧٧م) تلك الأعمال بنجاح أكبر : وقد تلقب رسمياً بلقب الخليفة أو أمير المؤمنين. انظر : محمد الهادي الشريف، **تاريخ تونس**، صص ٥٣ ـ ٥٤.

(٣) انظر، **مناقب أحمد التباسي**، تأليف ابن ميمون المغربي، مخ، د.ك.وط. رقم ١٨١١٠. وانظر **مناقب أولياء تونس**، مخ.د.ك.وط. رقم ١٨٥٥٥.

(٤) جاء في **معالم الإيمان** أنه «لما نزل الإفرانسي...... وذلك سنة ٦٦٨ هـ بجيوش النصارى اشتد الأمر..... وفزع الناس من كل فج، توجه الشيخان المذكوران (أبو سالم القديدي والمعروفي) في جمع كثير من الناس، فلما وصلوا قرب تونس نزلوا بأريانة، وضربوا خيامهم فكانوا يمشون كل يوم منها إلى الجهاد، إلى أن انقضت المقاتلة بين المسلمين والنصارى، ووقع الصلح بينهم وبين أمير المؤمنين المستنصر باللّه»، ج ٤، صص ٢٥ ـ ٢٦.

الزّركشي - مثلاً - «أن أبا الحسن عليّاً بن منتصر الصوفي (ت٧٤٢هـ/ ١٣٤٢م) كان من أهل العلم والصلاح ولا يبالي بذي سلطان لسلطانه، ولا تأخذه في الله لومة لائم.(وقد) كتب للقاضي بن عبد السلام: يا محمد ليت أمك لم تلدك. وليتك إذا ولدتك لم تتكلم»[١]. وفي السياق ذاته مثّلت شخصية أحمد بن عروس رمزاً روحياً تخشاه السلطة الحفصية، ويسعى أمراؤها إلى التماس مباركته لسيستهم وأعمالهم. وقد عبَّر تلميذه وكاتب سيرته عمر بن علي الراشدي عن جوانب من ذلك بقوله: «أفلا ترى أن لم يزل في كل قطر وعصر أولياء تذل لهم ملوك الزمان ويعاملونهم بالطاعة والإذعان»[٢]. وعلى إثر سقوط غرناطة ٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م وبدء حملات الأسبان والأتراك العثمانيين (٩٣٢هـ/ ١٥٢٥م) على الغرب الإسلامي، التفت القبائل التونسية وراء قيادة عرفة الشابي (ت٩٤٩هـ/ ١٥٤٢م) في محاولة منها لدرء الخطر الإسباني العثماني، ووضع حدّ لإمارة الحسن الحفصي الذي كان متواطئاً مع الإسبان[٣]. «غير أن الشابيين بعد أن استولوا على القيروان حوالى سنة ١٥٣٧ وحاولوا أن يبسطوا نفوذهم على كامل مناطق الوسط طيلة ما يقارب العشرين سنة،... لم يستطيعوا البقاء على رأس إمارتهم الرّاهنة إلا باستغلال ظروف التناحر بين الحفصيين والإسبان والأتراك قبل أن يقضي عليها هؤلاء أي الأتراك قضاءً نهائياً سنة ٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م»[٤].

ويمكن القول إنّ وضع التيار الصوفي في إفريقية في الفترة الحفصية قد اتّسم بخاصيتين بارزتين من جهة علاقته بالسلطة والمجتمع، تمثلت الأولى في موقف المعارضة والرفض، وتجلّى ذلك في مظاهر كثيرة منها تلك العلاقة المتوتّرة التي طبعت صلة أبي الحسن الشاذلي بمركز السلطة الحفصية، وما استتبع ذلك من محاكمة وتفتيش في عقيدة الشاذلي ومقالته في التصوف، وهو ما أدّى إلى اتهامه بالباطنية. وفي هذا لعبت سلطة الفقهاء متمثلة في ابن البرّاء (٦٧٧هـ/ ١٢٧٨م) الدور المحوري الذي نجم عنه ما يشبه امتحاناً لأرباب الصوفية دفع بهم إلى الاغتراب عن حياة المجتمع، وتفضيل العبادة والاستغراق في النّسك والتأمل مع التكتم عن مقالاتهم[٥]. وتمثلت الثانية في محاولة أمراء بني حفص استمالة أهل الصوفية، والتماس بركة الأولياء التي يتناقل أخبارها العامّة ويعظّمونها بحثاً عن التأييد والنصرة. وقد تجلّى ذلك على الأخص بعد أن ظهرت

---

(١) الزركشي، **تاريخ الدولتين: الموحدية والحفصية**، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٩٨، ص ١٥٧.

(٢) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٢٦٤.

(٣) ذكر ابن أبي دينار «أن السلطان الحسن (الحفصي) ساءت سيرته في الناس واضطربت عليه البلاد وخرجت عن طاعته مدينة سوسة فقام فيها هجرة القليعي. وقام عليه بالقيروان الشيخ عرفة، وكان من مرابطي القيروان». راجع: **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، دار المسيرة، لبنان، ومؤسسة سعيدان، تونس، ط٣، ١٩٩٣، ص ١٨٣. وانظر: Charles Monchicourt, *Kairouan et les Chabbia*, p. 41 et suivante.

(٤) محمد الهادي الشريف، **تاريخ تونس**، ص ٦٥.

(٥) وهذا يفند الرّأي القائل بأنّ هناك «توافقاً بين السنة والتصوف يشهد عليه تاريخ إفريقية»، وهو ما ذهب إليه هشام عبيد ضمن أطروحته «مدونة المناقب بتونس: خصائصها وقضاياها» (م. س)، ص ٦٤٢، وسيأتي تفصيل القول في ذلك ضمن الفصلين الأخيرين من الباب الثالث من هذا العمل.

مؤسسة الزاوية[1] باعتبارها فضاء للحياة الروحية، والدينية عملت السلطة الحفصية على توظيفه على نحو يتوافق مع اختياراتها السياسية.

II ـ الثقافة والحياة العقلية

١ ـ الأثر المشرقي

على الرغم من السيطرة التي كانت في القرنين الأولين للهجرة للمذاهب الفقهية السنية ـ المالكي منها على الأخص ـ على اهتمامات أعلام هذه المذاهب وفقهائها، فإن حياتهم لم تخلُ من نزعات زهدية، ومن ميل إلى التقشف وإيثار التنسك ومداومة الذكر والتعبّد[2]. وهو ما سيجعل تجارب هؤلاء أشبه بالنماذج الأولى التي سار على نهجها الزهاد والعبّاد المتقدمون من أهل إفريقية، واستندوا إليها في التأسيس لمناح ذاتية في الزهد والتصوف، تأثرت بما كان يحدث في المشرق العربي على صعيد الثقافة الدينية والحياة العقلية، إذ كانت البيئة الثقافية والدينية بإفريقية على صلة مبكّرة ووطيدة بالعلم والفقه وأدب الزهد والصلاح الذي كان ينمو في أرض المشرق العربي منذ ظهور حركة الترجمة في العصر الأموي (٤٠هـ ـ ١٣٢هـ)، ودخول غير العرب في الإسلام....

وبالإضافة إلى التابعين (بعثة الفقهاء العشرة) الذين وفدوا إلى إفريقية، «أقام بالقيروان أشخاص مشهورون كأبي أيوب سليمان بن يسار، أحد رواة **موطأ مالك** وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة، وأقام أيضاً لغويون كالطرماح وعياض بن عوانه، وقد عاصروا بني المهلّب (١١٧ ـ ١٧٩هـ/ ٧٨٧ ـ ٧٩٥م) الذين اصطحبوا معهم يوحنّا أول طبيب شرقي مارس الطب في إفريقية،

---

(١) يعدّ ظهور الزوايا سابقاً نسبياً على العهد الحفصي، فأول زاوية ظهرت في إفريقية هي زاوية أبي زكرياء بن يحيى الزواوي (ت ٦١١ هـ) ببجاية. انظر الغبريني: **عنوان الدراية**، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩. ص ١٢٩. وما يجب تأكيده هنا هو أنّ الفترة الحفصية مثلت عهد انتشار الزوايا وانتظامها وتطور وظيفتها. حول صلة التصوف بالزوايا ودورها الوظيفي المجتمع. انظر نيللي سلامة العامري، **الولاية والمجتمع**، صص١٢١ ـ ١٦٥. محمد الحبيب الهيلة، «الزاوية وأثرها في المجتمع القيرواني»، **المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية**، XII: ٤٠/ ٤٣، ١٩٧٥، صص ٧ ـ ١٣٢.

(٢) انظر مثلاً طبيعة التراجم التي وردت لهؤلاء الفقهاء الزهاد في مصنفات المؤرخين القدامى وفي كتب الطبقات. فأبو العرب بن تميم القيرواني يقول في ترجمته للبهلول بن راشد: اجتمعت فيه خصال قلما اجتمعت في غيره هي: «الفقه البارع والورع الصادق والصرامة في الحق، والزهادة في الدنيا، والتخشن في الملبس والمطعم» .**طبقات علماء إفريقية**، تح. علي الشابي ونعيم حسن اليافي. ص ١٢٦.
وانظر التراجم التي وضعها المالكي للفقهاء وحملة علوم الشريعة في: **رياض النفوس**، ج ١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦، حيث يضفي على أغلبهم معاني الزهد ويؤكد انقطاعهم إلى العبادة. ونجد صاحب **الحلل السندسية** الوزير السراج يعقد بعد، ترجمته لعلي بن زياد، فصلاً بعنوان: "ذكر فضله ومناقبه". ص ٦٩٧. وفي ترجمته للبهلول بن راشد يعقد فصلاً بعنوان : "ذكر عبادته وورعه"، ص ٦٩٨.

ودرّس بها المفسّر يحيى بن سلام البصري»[١].

كما عرفت إفريقية منذ عهد مبكر مقالات الفرق الكلامية كالخوارج والإباضية والمعتزلة والشيعة والمرجئة، وقد أثرت هذه الفرق بشدة في مسار الحياة الدينية والفكرية في القرون الهجرية الأولى، إذ أعطت دفعاً لحركة الجدل الديني الذي لم يكن منقطعاً عمّا يحدث في المشرق، حيث كانت الأفكار تنتقل بسرعة وكان النقاش الحامي يدور في نهاية القرن ٢هـ/٨م بالقيروان حول الإرجاء والإيمان، وهل أن الإيمان وحده ينقذ المؤمن؟ وهل هو فقط اقتناع أو تصريح وعمل كذلك؟...[٢]. ولا شكّ في أن ظهور الاعتزال في إفريقية قد ارتبط بقدوم مبعوث واصل بن عطاء (ت ١٣٢هـ)، الداعية عبد اللّه بن الحارث، إذ كان واصل قد وجه دعاة كثيرين إلى أنحاء مختلفة من البلاد العربية والإسلامية[٣]، وذلك إثر بروز هذا المذهب الكلامي الذي يقوم على النظر العقلي في فهم شؤون العقيدة، واتباع منهج التأويل لبيان حقيقة التوحيد والدفاع عن التنزيه المطلق للذات الإلهية والقول بحرية الإرادة الإنسانية. ولئن كانت المصادر القديمة تحدد عادة ظهور مذهب الاعتزال بأول القرن ٢هـ/٨م (١٠٠ ـ ١١٠هـ/ ٧١٨ ـ ٧٢٨م)[٤]، فإن المصادر الخاصة بتاريخ الغرب الإسلامي تؤكد ظهور الاعتزال في إفريقية في الفترة ذاتها تقريباً[٥]. وهذا يعني أنّ داعية واصل «لم يتأخر عن اللحاق بداعيتي الخوارج عكرمة، وسلمة بن سعد وداعية الشيعة عيسى بن محمد النفس الزكيّة، وبذلك يكون هؤلاء قد تزامنوا في الإقبال على إفريقية والمغرب مع بعثة الفقهاء العشرة لتدعيم مذهب أهل السنة، وهذا يعني أنه وجد بأفريقية منذ وقت مبكر اتباع المذاهب العقدية التي أخذت تتشكل في المشرق»[٦]. وقد انتشر مذهب الشيعة منذ أواخر القرن الثاني للهجرة انتشاراً واسع النطاق سواء من جهة قدوم دعاة المذهب من المشرق، أو من ناحية الدور الذي قام به الأدارسة بعد أن استقروا بالمغرب، وذلك من خلال الثورة التي قام بها إدريس بن إدريس العلوي على إبراهيم بن الأغلب والي العباسيين في إفريقية ومؤسس الإمارة الأغلبية فيها. وقد تطور الفكر الشيعي في صورته الإسماعيلية إلى نظام فكري عرفاني تلتقي فيه الغنوصية بفكرة الإمامة والمهدية القائمة على التأويل الباطني الذي يلغي ظاهر النصوص ومقتضيات فهمها وفق سياق الدلالة اللغوية لصالح حقيقة باطنه يتناقلها أئمة الشيعة الإسماعيلية ويؤكدون أن فهمها ليس في مستطاع عامة البشر. ويُعدّ القاضي النعمان أبرز مفكري المذهب الإسماعيلي وأهم قضاة

(١) محمد الطالبي، **الدولة الأغلبية**، ص ٤٧.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) البلخي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح. فؤاد سيّد. الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤، ص ٩٩، ١٠٠.

(٤) زهدي جار اللّه، **المعتزلة**، القاهرة، ١٩٤٧، ص ١٢.

(٥) Goldziher, «L'école supérieure de lettres et les Madersas d'Alger», in *Revue d'histoire de religion*, Nº 52, 1905, p 232.

(٦) عبد المجيد بن حمدة، **المدارس الكلامية في إفريقية حتى ظهور الأشعرية**، مطبعة دار العرب، تونس، ١٩٨٦، ص ١٦٢.

الدولة الفاطمية، وتمثل كتب النعمان: **المجالس والمسايرات**(١) و**أساس التأويل**(٢) و**دعائم الإسلام**(٣) تراث الإسماعيلية العقدي في طوره المغربي(٤).

وفي خضم هذا الجدل الديني، وبسبب التأثير المشرقي المستمرّ «دخلت المصنفات الصوفية المشرقية بواسطة الحج والرحلات العلمية إلى إفريقية والمغرب والأندلس»(٥). وهكذا ظلّ واقع الثقافة الدينية في إفريقية على علاقة متينة بالوافد المشرقي إلى حدود أواخر القرن ٤هـ/ ١٠م: فترة أفول الحكم الفاطمي في إفريقية، وبداية حياة ثقافية ودينية جديدة مع انطلاقة دولة بني زيري التي تطلّعت إلى أن تكون «أعمق شعوراً من الأخرى بانتمائها الإفريقي، وأكثر تحرّراً من ذلك الحنين إلى المشرق»(٦). وقد ظهرت بوادر ذلك على مستوى الفكر الديني حيث هدف ابن أبي زيد القيرواني في مصنفه **الرسالة** إلى إعادة كتابة أحكام الفقه المالكي، المذهب الرسمي للدولة، كما انتقد الشيعة وتصدّى للنظر في مقالات الصوفية، وخاض في مسائل تتعلق بذلك كالكشف والكرامات، وخرق العوائد، والإخبار عن المغيبات.... متخذاً من المذهب الأشعري قاعدة نظرية للحكم في مثل هذه المسائل. وألّف في هذا الغرض كتابين ردّ من خلالهما على أبي القاسم البكري الصقلي الصوفي(٧) الذي كان يعلن رؤية اللّه، ويتناقل الناس أخباره في الإتيان بالكرامات(٨). غير أن ثقافة المشرق الإسلامي في مجال العلوم الدينية والتصوف بالذات لم تلبث

---

(١) قام بتحقيق هذا الكتاب بالاشتراك محمد اليعلاوي وابراهيم شبوح والحبيب الفقي، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٧٨.

(٢) نشر بتحقيق عارف تامر، بيروت، ١٩٦٠.

(٣) نشر قسماً منه محمد حسن الأعظمي القاهرة (د.ت). وفي نظر الحبيب الفقي فإن القاضي النعمان يقدم تأويلات بسيطة لدعائم الإسلام في هذا الكتاب انظر: Habib Féki, *Les idées religieuses et philosophiques des Ismaélismes Fatımides*, Tunis, Publication de l'université de Tunis, 1978, p. 15.

(٤) انظر عبد المجيد بن حمدة، **المدارس الكلامية في إفريقية**، ص ٢١٥.

(٥) ابراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**. ص ١٢٩.

(٦) الشاذلي بو يحيى، **الحياة الأدبية بإفريقية في عهد بني زيري**، نقله إلى العربية محمد العربي عبد الرزاق، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٩، ص ٥٢.

(٧) انظر ترجمته في: حسن حسني عبد الوهاب، **كتاب العمر**، م١، مراجعة وإكمال محمد العروسي المطوي والبشير البكوش، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٠، ص ٤٥٥.

(٨) انظر القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، تح. أحمد بكير، ج ٤، ص ٤٩٥. وانظر **معالم الإيمان**، ج ٣، ص ١١٢، ١١٣. ولمزيد من التعمق في هذه المسألة والإلمام بالردود والمواقف التي حامت حولها راجع: عمر بن حمادي، «كرامات الأولياء والنقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر ق٤هـ/ ١٠م»، مجلة **دراسات أندلسية**، رقم ٤، جوان/ حزيران، ١٩٩٠. وانظر: Fierro, Marible, «The Polemic About the Karâmât al - Awliyâ and the Development of Sufism in al - Andalus (4th/ 10th-5th/11th Century)», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. LV, 1992.

أن مارست مجدداً تأثيرها القويّ على الغرب الإسلامي، فساهمت في تكييف عمل العقل الديني في هذا المجال. وقد كان كتاب **إحياء علوم الدين** لأبي حامد الغزالي وراء اهتزاز الصورة التي تلقّى بها المغاربة الإسلام عقيدة وشريعة، ذلك أنه جاء ليزيح أوجه التعارض بين الفقه والتصوف، وبين عمل الجوارح وعمل القلوب أو بين الظاهر والباطن، منطلقاً في ذلك من نقد الفقهاء في تأسيسهم لأحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح ومعتبراً أن ما ينفع في الآخرة يخرج عن مجال اهتمام الفقهاء. وقد أولى الغزالي أهمية كبيرة للنّية والمقصد من العبادة، «فليس المقصود من السّجود وضع الجبهة على الأرض بل خضوع القلب... وليس المقصود من الزكاة إزالة المال بل إزالة البخل وهو قطع علاقة القلب بالمال... وليس المقصود من الأضحية لحومها وإنما استشعار القلب للتقوى بتعظيم شعائر اللّه تعالى... (وهذا يعني أن المراد من عمل الجوارح) هو تأثيرها في القلب ليميل إلى الخير، وينفر من الشر فيتفرّغ للفكر والذكر الموصين به إلى الأنس والمعرفة اللذين هما سبب سعادته القصوى»[(١)]. وليبلوغ هذه المنزلة، اشترط الغزالي حضور القلب أثناء أداء طقوس العبادة على وجه الخصوص، ويعني حضور القلب في نظره «فراغه من غير ما هو ملابس له.... فيكون العلم بالفعل والقول مقروناً بهما، ولا يكون الفكر جائلاً في غيرهما»[(٢)].

ومن المعلوم أنّ كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي أثّر عميق التأثير في مختلف اتجاهات التفكير الديني بشقيها العقلي والنقلي، وقد تقبّله متصوّفة الغرب الإسلامي باعتباره فتحاً في المعارف اللّدنية والذّوقية اشتمل على القول الفصل في ما بينهم وبين الفقهاء من الاختلاف[(٣)]. ولذلك كان الكتاب محلّ جدل كبير في العهدين المرابطي والموحدي[(٤)] وكذلك في العهود اللاحقة حتى لدى من يقاسم الغزالي مذهبه العقدي (الأشعرية)، ومذهبه الفقهي (الشافعية) مثل أبي بكر بن العربي[(٥)]. لكنّ وبالرغم من ذلك، أثّرت مدوّنة الغزالي الفكرية في مسارات الفكر

---

(١) توفيق بن عامر، «مواقف الصوفية من الفقهاء في الفكر الإسلامي»، **حوليات الجامعة التونسية**، الرقم ٣٩، ١٩٩٥، ص ٣٥. وراجع ج١ من كتاب **الإحياء**.

(٢) الغزالي، **الإحياء**، ج١، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٣) انظر مثلاً التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف** كيف يعلي من شأن الغزالي ويسلم له الكلام في أمر التصوف، ويعتبره بلغ المنتهى في ذلك، فهو يقول : «وجردت هذا الكتاب (**التشوف**) من علوم التصوف واقتصرت على إيراد أخبار الرجال. فإن **إحياء علوم الدين** للإمام الغزالي هو المنتهى في ذلك» .**التشوف**، تح. أحمد التوفيق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرّباط، ط٢، ١٩٩٧، ص ٣٦.

(٤) حول المواقف المتباينة تجاه كتاب **إحياء علوم الدين** التي وصلت في اتحاهها المتشدد بالغرب الإسلامي زمن المرابطين إلى الدعوة إلى إحراق هذا الكتاب انظر : رسالة محمد مفتاح، "التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس" (عمل مرقون)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، جامعة محمد الخامس، ١٩٨١، ص ١٢٠ وما بعدها. محمد المنوني، **حضارة الموحدين**، توبقال للنشر، ١٩٨٩، صص ١٩١ ـ ٢٠١. سعد غراب. **العامل الديني والهوية التونسية**، الدار التونسية للنشر (سلسلة موافقات) ط٢، ١٩٩٠، صص ١٣٧ ـ ١٨٦. عبد المجيد الصغير، **تجليات الفكر المغربي**، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، صص ٤٩ـ٧٥.

(٥) قال أبو بكر ابن العربي: «... وكان أبو حامد بدراً في ظلمة الليالي وعقداً في قبة المعالي حتى أوغل في التصوف، وأكثر فخرج عن الحقيقة، وحاد في أكثر أقواله عن الطريق». وكان ينصح تلامذته بالعدول عن =

الصوفي في إفريقية، وطبعت بقوّة النتاج النظري في مجالات الفلسفة وعلم الكلام في كامل الغرب الإسلامي، رغم النقد العميق الذي وجهه إليه ابن رشد في كتابه **تهافت التهافت**.

وهنا يجدر التّوضيح بخصوص الموقف من كتاب **الإحياء** والأمر بإحراقه أنّ الباحثين اختلفوا في تحديد أسباب ذلك. فهناك من يرى أن هذا الأمر كان بسبب ميل صاحب **الإحياء** إلى الطعن في الفقهاء ومناهجهم وتكالبهم عن الدنيا. ويرى البعض الآخر أنّ ذلك كان بسبب سلفية الفقهاء والحكّام المغاربة الذين حاربوا فكر الغزالي بميولاته الكلامية الأشعرية. ورأت قراءة ثالثة أنّ كتاب **الإحياء** يروّج لآراء صوفية كشفية لم تكن توافق النّزعة العملية والاتّجاه الجهادي للدولة المرابطية[١].

إنّ ما يمكن أن نستنتجه في هذا السياق هو أن فجر القرن الثاني للهجرة مثّل في إفريقية عصر البدايات الأولى للحياة الروحية، وذلك بعد أن رسخت أقدام الفاتحين الأوائل، ووفدت البعثات العلمية والدينية من الحواضر الإسلامية كالمدينة والكوفة والبصرة. وبعد أن ذاع صيت أمّهات الكتب الصوفية بين الزهاد والمتصوفة الأوائل في إفريقية، ذلك الذيوع الذي عرف أوجه في القرن السادس للهجرة أي بعد وصول كتاب **إحياء علوم الدّين** للغزالي إلى المغرب واشتداد الجدل بين المتصوّفة من ناحية وفقهاء الدولة المرابطية من ناحية أخرى.

٢ ـ الأثر المغربي الأندلسي

لقد تكامل الأثر المشرقي الفكري الديني والزهدي الروحي مع نظيره المغربي الذي تمثل في تجارب زهاد ومتصوّفة وفدوا من المغرب والأندلس إلى أرض إفريقية، أو مكثوا بها مدة زمنية عند ذهابهم إلى الحج أو قدومهم منه[٢]. ولو نظرنا إلى أوجه حضور الأثر الثقافي المغربي في ثقافة إفريقية وحصرنا الأمر في التصوف والعلوم العقلية لوجدنا هذا الحضور وما ارتبط به من تأثير كان متأخراً بعض الشيء مقارنة بنظيره المشرقي، من جهة كون العلوم النقلية ثم العقلية وآداب الزهد والمعارف الصوفية قد نشأت في المغرب في فترة متأخرة زمنياً بحوالي قرنين مقارنةً بالمشرق[٣]، وذلك لأسباب سياسية وحضارية وثقافية ودينية مذهبية متداخلة. «فالفلسفة وعلومها من منطق وإلهيات وطبيعيات وأخلاقيات لم تدخل بلاد الأندلس بشكل علني سافر، وذلك للتشدد الذي

= كتبه والاقتصار على كتب غيره من الأشعرية، انظر أبا بكر ابن العربي، **العواصم والقواصم**، ج٢، تح. عمّار الطالبي، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، (د.ت) صص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(١) علال بختي، **الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب**، ص ٥٥. وانظر A. Laroui, *l'histoire du Maghreb*, p 115 - 116.

(٢) إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، ص ١٢٩.

(٣) يُرجع المؤرخون انتشار الفلسفة بشكل واضح ومتميز إلى خلافة الحَكَم الثاني (٣٥٠ هـ ـ ٣٦٦هـ) حيث أصبحت تحت حكمه سوق عظيمة تفد إليها الآثار من كل مصر، ويستجلب غرائب ما صُنّف بالشرق. انظر ابن أبي اصيبعة، **طبقات الأطباء**، ج ٢، بيروت، ١٩٧٩، صص ٦٢ ـ ٦٣.

عرفه العصر ضد العلوم الدخيلة، بما فيها المذاهب الفقهية ما عدا المذهب المالكي وما اتصل به من شروح وحواش، وهذا ما أخر انتشارها بالغرب الإسلامي»[١]، لا سيما وأنّ هذا الانتشار كان في أول عهده يتم عن طريق علوم أخرى كالطبّ. ويذكر ابن أصيبعة أن من العلماء الذين رحلوا إلى المشرق وأدخلوا العلوم إلى المغرب والأندلس يحيى بن يحيى (ت٣١٥ هـ) الذي كان بصيراً بالحساب والنجوم[٢]، كما مهّد أبو القاسم أحمد المجريطي (ت ٣٩٧هـ) لدخول الفلسفة عن طريق الهندسة والنجوم والرياضيات[٣].

ورغم التشديد الذي مارسته السلطة الفقهية والسياسية في الدولة الأموية على العلوم والمعارف العقلية وما ارتبط بها من "كلام" أو "تصوف"، فقد كان لذلك الاتصال المستمر بين الأندلسيين المشارقة، عبر الرحلة في طلب العلم ـ الدور البارز في دخول المذهب الاعتزالي إلى الأندلس والمغرب، كما ساهم الشيعة الباطنية والخوارج وبعض العلماء والفقهاء المشارقة الذين وفدوا إلى الأندلس بدورهم في بث مبادئ هذه المذاهب وأدبياتها[٤]. وقد كان هناك على ما يبدو تواصل مستمرّ على صعيد بنى الفكر الديني وبالنسبة إلى مقالات المذاهب المنتشرة بكامل نطاق الغرب الإسلامي. ولهذا يرجِّح بعض الباحثين «أن التشيّع الباطني عندما دخل إلى الأندلس كان يحمل الكثير من المبادئ الاعتزالية، لاشتراك المذهبين في عدّة مسائل، خاصة بين المعتزلة والشيعة والإباضية بشمال إفريقيا مثل القول بخلق القرآن، ونفى الرؤية، وتأويل مسائل الحياة الأخرى تأويلاً مجازياً، كالميزان والصراط[٥].

أمّا في ما يتعلق بمجال الحياة الروحية، فإن مناحي الزهد في الأندلس والمغرب قد ظهرت بداياتها الأولى مع جماعة التابعين الذين وفدوا إلى الأندلس إبّان الفتح، وأرادوا أن يتخذوا من شخصية الرسول محمد في أبعادها المثالية الراغبة عن الدنيا ومباهجها نموذجاً ومنهم : حنش بن عبد اللّه الصنعاني (ت١٠٠ هـ) وعلي بن رباح اللخمي (ت ١١٤ هـ) والنعمان بن عبد اللّه بن النعمان الحضرمي، وميمون بن سعد الذي كان موضع إجلال من قبل أهل الأندلس، محترماً مبجّلاً حتى من قبل النصارى لصلاحه وورعه[٦]. ومنهم أيضاً : أبو الفتح الصدفوري، وفرقد السرقسطي، وهما زاهدان تصادقاً في اللّه، وكانا يرابطان معاً في ثغري سرقسطة وفلندرية لجهاد النفس ومجاهدة العدو[٧]. ويذكر ابن الفرضي أسماء زهّاد القرن الثاني للهجرة مثل أبي العجنس

---

(١) محمد العدلوني الإدريسي، **ابن مسَرة ومدرسته**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص ٣٨.

(٢) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٦٢ وص ١٧١.

(٣) صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق حياة العيد بوعلوان، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ١٧٢.

(٤) انظر العدلوني الإدريسي، م. س، ص ٣٥.

(٥) يحيى هويدي، **تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية**، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٦) انظر ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، مصر، ١٩٦٦، ترجمة رقم ٣٩١ وترجمة رقم ٩١٥ وترجمة رقم ١٥٠٠. وقد وضع ابن باشكوال كتاباً بعنوان **زهاد الأندلس وأئمتها**، ترجم فيه لابرز زهاد هذه الفترة. انظر ابن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، نشر عزة العطار الحسيني، القاهرة، ١٩٥٥.

(٧) العدلوني، م. س، ص ١٤.

الزاهد، وزياد بن عبد الرحمن اللخمي، وعفان بن محمد، وعيسى بن محمد دينار بن واقد (ت٢١٢هـ) وهو ممّن جمع بين الفقه والزهد والورع، إذ تولّى نشر مذهب مالك في الأندلس، وكان يقضى الليل كله في العبادة والتهجد[١].

وقد ترسّخ تيار الزهد بالأندلس والمغرب في أواخر القرن الثاني للهجرة، ليبدأ بعد ذلك بسبب الاحتكاك بالمشرق وإفريقية، ـ وعلى إثر الاطلاع الواسع على مظاهر الحياة الروحية بالكوفة والبصرة وبغداد ـ في الانتقال التدريجي إلى "التصوف" حيث أمسى متصوفة المغرب والأندلس من ذوي التجارب النموذجية، وأصبحت مؤلفاتهم تُحتذى ويُعتدّ بها لرسوخ أهلها في هذا العلم[٢].

ويمكن أن نحدد تاريخ ظهور مصطلح "صوفي"، "صوفية"، "تصوف" في المغرب والأندلس بأواخر القرن الثالث للهجرة وبدايات القرن الرابع، حيث صار اسم "صوفي"، "متصوف' منذ ذلك الحين يُطلق على تلك الجماعات المتزهدة التي أصبحت تزاول رياضات وتتبع سبلاً من التطهير الذاتي ومجاهدة النفس من أجل الاتصال بالحق[٣].

ونجد ابن الفرضي يترجم لبقي بن مخلد القرطبي (ت ٢٧٦ هـ) ويطلق عليه صفة التصوف بقوله: «... كان ورعاً، فاضلاً، زاهداً، متصوفاً مجاب الدعوة»[٤]، كما تلقب باسم الصوفي في هذه الفترة كذلك عبد الله بن نصر القرطبي (ت ٣١٥ هـ)[٥].

ويبدو أن شخصية ابن مسرّة الجبلي[٦] تعدَ أول تجربة فكرية صوفية أثرت بعمق في مسار الحياة الروحية بالغرب الإسلامي: الأندلس والمغرب وإفريقية. فقد التقت في ثقافة ابن مسرّة

---

(١) ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، التراجم أرقام ٤٥٨ و ٩١٣ و ٨٨٢.

(٢) انظر: Dominique Urvoy, *Penseurs d'Al Andalus, La vie intellectuelle à Cordoue et à Séville au temps des empires berbères*, Toulouse, 1990, p. 10 et Suiv.

(٣) العدلوني، **ابن مسرّة**، ص ٢١. وانظر محمد علي مكي، «التصوف في الأندلس»، مجلة **البينة**، القاهرة، ١٩٩٢، ص٧ وما بعدها.

(٤) ابن الفرضي، م. س، ترجمة ٢٨٣.

(٥) العدلوني، **ابن مسرّة**، ص ٢١.

(٦) حول حياة ابن مسرة وآثاره الفكرية، نشير إلى الجهد الكبير الذي قام به المستشرق الإسباني آسين بلاسيوس (١٨٧١م ـ ١٩٤٤م) في كتابه **ابن مسرة ومدرسته** (بالإسبانية) Asin Palacios, *Ibn Massarra y su escuela*, Mardrid, 1914، الذي قدم لنا صورة منسجمة عن شخصية ابن مسرة جاءت في شكل قصصي شيق، معتمداً في ذلك على كل ما كتب هذا الرجل (الغامض) وعلى ما دون حوله من بعده، سواء في ذلك ما كتبه ابن حزم في **الفصل**، و ابن الفرضي في **تاريخ علماء الأندلس**، و القفطي في **أخبار العلماء**. وصاعد في **طبقات الأمم**، و ابن عربي في **الفتوحات**، وابن خلدون في **المقدمة**. كذلك نشير إلى ما كتبه بالنثيا في **تاريخ الفكر الأندلسي**، نقله إلى العربية حسين مؤنس. القاهرة ١٩٥٥، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٢، إذ يقول عن ابن مسرّة إنه «أول مفكّر أصيل أطلعه الأندلس الإسلامي وكان يستتر آراءه وراء نسكه وزهادته»، ص ٣٢٦. ومن الدراسات المهمّة التي اعدت مؤخراً كتاب العدلوني المشار إليه أعلاه، **ابن مسرة ومدرسته**.

الأفلاطونية المحدثة بالعرفانية الهرمسية، والفكر الاعتزالي بآراء إمباذقليس ليصوغ كل ذلك في رؤية صوفية إشراقية طبعها بمنحاه الشخصي في المعرفة والتجربة الروحية. فابن مسرّة «من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن، والإشراف على كثير من علوم الفلسفة»[1]. ومن ثمّ كان أوّل من سعى في الأندلس إلى تأصيل أسس العرفان الصوفي في ضوء رؤية فكرية مترقمة الروافد. فمن خلال رسائله "الاعتبار" و"التبصرة" و"خواص الحروف وحقائقها وأصولها"[2]، شرّع لأطر معرفية جديدة، تنطلق من تأويل حروف القرآن التي في أوائل السور على اعتبار أنّ إدراك حقيقتها يصيّر المرء "عارفاً محققاً"، كما حاول أن يدرأ الخلاف القائم بين طريق العقل وطريق النقل (الوحي) في ضوء رؤية ذوقية عرفانيه. فإذا كان طريق الوحي مبايناً لطريق العقل ـ في نظره ـ «فإنهما يلتقيان من أجل إثبات الحقيقة الوجودية المطلقة: وجود اللّه»، وهذا يعني أنّ العقل الذي يقول به ليس العقل المنطقي المجرد بل العقل المؤيد بالوجدان أو بالبصيرة القلبية[3].

وتتكامل رسائل ابن مسرّة من جهة وظائفها في بيان طبيعة النظام المعرفي المميز لتفكيره الصوفي. «فمنزلة كل رسالة من الأخرى هي منزلة المجمل من المفصل. فرسالة "الاعتبار" تمثل المجمل، ورسالة "خواص الحروف" تمثل المفصل، الأولى خاصة بطريق العقل والتأمل الوجداني، ويتم من خلالها الصعود والتدرج من الموجودات الطبيعية إلى الماورائيات، إلى الذات المطلقة. والثانية طريق الوحي الرباني يتم من خلالها الخروج من الماورائيات إلى الموجودات الطبيعية»[4].

إنّ أثر ابن مسرّة في الحركة الفلسفية والصوفية التي بدأت تتشكل ملامحها في الغرب الإسلامي ابتداء من أواخر القرن الرابع للهجرة كبير، ذلك أنّ مدرسته التي انطلقت من المرية بالأندلس، سيبرز ضمن فروعها، أكبر أعلام التصوف المعرفي، وينطلق منها نوع جديد من التصوف انتشر في سائر أنحاء شبه الجزيرة الأندلسية، لاسيما إشبيلية، وقرطبة وغربي البرتغال. ففي هذه المدينة ـ المرية ـ ظهر شيخ الصوفية أبو العباس ابن العريف (ت٥٣٧ هـ) ومحمد بن عيسى الألبيري. وفي إشبيلية ظهر الصوفي أبو الحكم بن برّجان (ت ٥٣٦ هـ)، مؤلف كتاب **محاسن المجالس**. وفي قرطبة ظهر أبو بكر المايورقيّ، أحد تلاميذ ابن العريف، وقد كان إماماً في الحديث والفقه والتصوف. كما ظهر في المريّة الشيخ أبو القاسم بن قسي (ت ٥٤٦) مؤلف كتاب **خلع النعلين** وكان من أبرز تلاميذ ابن برجان[5]. وما ميّز هذه المدرسة أن ثقافة أعلامها الروحية

---

(١) صاعد الأندلسي، **تاريخ علماء الأندلس**، ترجمة رقم ٦٥٢..

(٢) نشر محمد عويضه الرسالتين وحققهما في كتاب تحت عنوان: **ابن مسرّة**، ط١، بيروت، ١٩٩٣.

(٣) العدلوني، **ابن مسرّة**، ص ٥٣.

(٤) م. ن، ص ٥٤.

(٥) انظر كتاب ابن قسي، **خلع النعلين**، تحقيق محمد الأمراني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، ١٩٨٧. وراجع الفصل الذي عقده حسن جلال بعنوان "حول نكبة ابن العريف"، ضمن كتابه **بحوث** =

والفلسفية «لم تقف عند الغزالي وكتبه ـ بعد أن اتخذوا منه أستاذاً ومن تعاليمه دستوراً وطريقاً، لأنه كان أدنى إلى مشربهم في فهمه للدين وموقفه من التصوف ـ بل اتصلت أيضاً بذلك الجزء الضخم من التراث الفلسفي اليوناني الذي ترجم في الشرق ثم نقل إلى الأندلس، ومن ذلك فلسفة أفلاطون وأرسطو والافلاطونية المحدثة، كما اتصلت بمؤلفات فلاسفة الإسلام الشرقيين أمثال الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء، وبمؤلفات كبار المتكلمين لاسيما المعتزلة، ومؤلفات الصوفيين الشرقيين حتى عصر القشيري»(١). وهو ما سيمهد الإطار لظهور الآثار الصوفية ذات العمق النظري والطرح الإشكالي لابن سيد بونة (ت٦٢٤هـ/ ١٢٢٧م) صاحب **كتاب الشهاب**(٢) ولمحي الدين بن عربي وابن سبعين (ت٦٦٩ هـ/ ١٢٧٠م) والششتري (ت ٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م)(*).

ومن هنا يمكن القول إن نسق حركة الفكر الصوفي في الأندلس والمغرب لم يكن منقطعاً عن واقع الحياة الروحية في إفريقية، بل كان على اتصال وجدل مستمرّين منذ نزول ابن مسرّة بالقيروان، والتقائه بزهّادها ومتصوّفيها، والتحدث إليهم، والسّماع منهم(٣). كما أن تأثير التيار الصوفي المغربي الأندلسي في إفريقية والمشرق لا يقل أهمية عن تلك التجارب

إنّ الروحية العميقة اللاحقة التي ارتبطت بمسيرة شيوخ من الأندلس والمغرب، الذين أعطوا الأولية لمجاهدة النفس والانقطاع إلى العبادة والتأمل والسياحة رغبة في معرفة ذوقية عميقة، كان لها الأثر الكبير في التصوف النظري وفي المؤلفات التي جسّدته(٤). إذ أمست تجارب هؤلاء نماذج مثالية للثقافة الصوفية العالية ولما يمكن أن يرقى إليه العارف الصوفي ويتوج به مجاهدته الروحية وسياحاته وتأملاته. ومن هؤلاء نذكر شيوخاً مثل أبي يعزى يلنور (ت٥٨٧هـ)، وأبي مدين (ت ٥٩٥هـ)، وابن مشيش (ت٦٢١هـ)، وابن حرزهم الفاسي (ت٥٥٩هـ)، وأبي العباس السبتي (ت٦٠١ هـ)، وأبي محمد صالح (ت٦٣١هـ)، والسيد البدوي (ت٦٧٥هـ). وقد كان لهذه الشخصيات عميق الأثر في تجارب المتصوفة في إفريقية، وكامل المشرق العربي، إذ كان لتصوف هؤلاء الشيوخ الحضور البارز في مؤلفات أهل أفريقية والمشرق(٥)، وذلك ابتداء من القرن السادس للهجرة.

– **التصوف المغربي**، ص ٥ وما بعدها . وراجع المقدّمة التي وضعها أبو العلاء عفيفي عند تحقيقه لجزء من كتاب **خلع النعلين** لابن قسي في مجلة **كلية الآداب**، جامعة الإسكندرية م ١١ ، ١٩٥٧، صص ٥٣ ـ ٥٤.

(١) م. ن، ص ٥٤.

(٢) دراسة وتحقيق عبد الإله بنعرفة، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.

(*) حول الفروق الأساسية بين نظريات هؤلاء الأعلام، انظر الفصل الأول من الباب الثاني من هذا البحث : «المصادر النظرية للفكر الصوفي (ق٩هـ/ ١٥م) في إفريقية».

(٣) لقد بدأ ابن مسرّة رحلته إلى المشرق بزيارة القيروان وكان ذلك في آخر فترة حكم عبد الله المهدي (ت٣٠٠هـ) وهو ما يذكره ابن الفرضي في **تاريخ علماء الأندلس**، القسم الثاني، ص ٣٩.

(٤) انظر دليلاً على ذلك مكانة أبي مدين في مؤلفات ابن عربي : **الفتوحات** و**محاضرة الأسرار**، وسيأتي التطرّق إلى ذلك في الفصل القادم من هذا الباب.

(٥) انظر مثلاً محمد الرايس، «تأثير مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس =

III ـ بواكير الحياة الرّوحية في إفريقية

١ ـ الزّهد وإرهاصات التصوف

من الصعب أن نحدّد تاريخاً معيناً لنشأة الزهد في إفريقية وبروز مظاهر الحياة الروحية فيها، وإن كنّا نسلّم ـ مثلما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ بأنّ الزهد وما يتبعه من نسك وتقشف في متاع الدنيا برزت أشكاله الجنينية في حياة حملة العلم، وفي سلوك فقهاء الدين من المشارقة الذين وفدوا إلى إفريقية في القرن الأول للهجرة أو لدى أولئك الذين رحلوا في طلب العلم وأدخلوا رواية متون الفقه ومدونات الحديث إلى إفريقية وكانوا أثناء ذلك يحرصون على أن يكون سلوكهم مثالاً يحتذى في التقوى والورع.

ومن الصعب أيضاً تحديد تاريخ ظهور الزهد في إفريقية بأشكاله الأولية، وسبب ذلك إلى أنّ أغلب المصادر التي أرّخت لظاهرة الزهد في المجتمع الإفريقي، قد أُلفت في عهد لاحق على نشأة الزهد وتكوّن تجارب أبرز أعلامه، من ذلك كتاب **طبقات علماء إفريقية** لأبي العرب بن تميم القيرواني (ت ٣٣٣ هـ/ ٩٤٤م)، و**طبقات** الخشني (ت ٣٦١هـ/ ٩٧١م)، و**رياض النفوس** لأبي بكر المالكي (ت٤٨١ هـ/ ١٠٩١م)، و**ترتيب المدارك** للقاضي عياض (ت٥٤٤ هـ/ ١١٤٩م)، و**معالم الإيمان** للدّباغ (ت ٦٩٩هـ/ ١٣٠٠م)، و**إكمال** ابن ناجي القيرواني عليه (ت ٨٣٩ هـ/ ١٤٣٥م)، و**الحلل السندسية** للوزير السّراج (ت ١١٤٩ هـ/ ١٧٣٦م). فالدّارس المقارن للمادة الخبرية الواردة في هذه المصادر يلاحظ أنها تتسع وتزيد مع تقدم الزمن، وأحياناً، ينفرد مصدر لاحق بأخبار لم ترد في المصادر المتقدمة عليه[١]. مثلما نجد اصطلاحات ومفاهيم يبدو أنها من إسقاط الزمن المعرفي لبيئة هؤلاء المؤلفين، من ذلك مصطلحات مثل: "الولي" و"البدل" و"القطب" و"الكرامة" و"الكشف". غير أن هذا لا يمنع من اعتماد مثل هذه المصادر، واستنطاق مادّتها المعرفية التي تتداخل فيها الترجمة بالتاريخ، وبيان فقه المذهب بوصف المنحى الشخصي في السلوك والتّعبد بهدف التعرف إلى خصوصيات تجارب هؤلاء الأعلام، وتحديد مناحي زهدهم الذي يلتقي أحياناً بالتصوف، ويحاكيه في جوانب مترقمة.

إن أول ما يمكن أن نشدد عليه في هذا السياق، انطلاقاً من قراءتنا للمادّة الخبرية الواردة في هذه المصادر، هو أن الزهد في إفريقية لم يكن متأخراً في الظهور على نظيره بالمشرق، رغم اتخاذه إيّاه نموذجاً ومثالاً أعلى. ففي الوقت الذي كان فيه الحسن البصري (ت ١١٠هـ/ ٧٢٠م) مع

= والسابع»، ضمن كتاب **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، منشورات جامعة الحسن II، المغرب، ٢٠٠٠، صص ١٦٧ ـ ١٧٩. وانظر: Alfred Bel : *Sidi Boumadyan et son maître*, Ed. Daqqâq à Fès, *Mélanges René Basset*, Paris, T.I.P 31, 1923, et Bargès : *Vie du célèbre marbout Abou-Median*, Paris, 1958.

(١) سيتضح ذلك من خلال قراءة المناحي الصوفية ضمن تراجم الزهد والعلماء من المالكية في المصادر المدونة في القرنين السادس والسابع للهجرة، فيما يلي من هذا الفصل.

جمع من مريديه يحيا حياة زهد وانقطاع إلى العبادة، متخذاً من ذلك طريق كشف ومعرفة، نجد إسماعيل بن عبيد الأنصاري (ت ١٠٧ هـ/ ٧١٧م) يوغل في التبتل والعبادة، زاهداً «لابساً جبّة من صوف وكساء من صوف»[١]، وكان يلقب في زهده بتاجر اللّه، ذلك أنه «جعل ثلث كسبه للّه تعالى، يصرفه في وجوه الخير»، وقد بادر إلى عتق من بحوزته، قائلاً: «أشهدكم أن من كان له أب أو أم أو أخ أو أخت في هذه الرفقة فهي حرة لوجه اللّه»[٢].

كما ظهر في الفترة ذاتها الزاهد خالد بن عمران التجيبي (ت١٢٧هـ/ ٧٢٧م) الذي آثر حياة العبادة، وتخلّى عن الثروة والقضاء مهاجراً إلى الإسكندرية فلقيه هناك الخضر، فقال له: «يا خالد، طلبك عبد اللّه (ابن الحبحاب) على القضاء فأبيت عليه»، فأجابه: «نعم» قال: «أحسنت فاستمسك»[٣]. وقد عقد المالكي باباً بعنوان: «في ذكر المتعبدين والزاهدين من الطبقة الثالثة من فقهاء القيروان»[٤] وفي مقدمتهم رباح بن يزيد اللخمي (ت ١٧٢ هـ/ ٧٨٩م) الذي «به كان يُضرب المثل في زهده وعبادته، فهو غزير الدمعة كثير الاشفاق والخشية»[٥]، وكان إذا دخل الشتاء أخذ في البكاء رحمة للفقراء[٦]. ورباح بن يزيد هو أول من نُسبت إليه الكرامات. قال الدّباغ: «له كرامات مشهورة»[٧]. وهو أول من تسمّى في إفريقية بـ "بدل" و "وليّ"، وهما صفتان محوريتان في الدلالة على الرسوخ في معراج التصوف ودرجات منازله. قال الدّباغ: «كان من الأبدال صالحاً فاضلاً»[٨].

---

(١) المالكي، **رياض النفوس**، ج ١، ص ١٠٦ ـ ١٠٩.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) م. ن، ص ١٦٤.

(٤) م. ن، ص ٣٠٠.

(٥) انظر ترجمته في **طبقات** أبي العرب التميمي، صص ١١٨ ـ ١٢٦. المالكي، **رياض النفوس**، ج١، صص ٣٠٠ ـ ٣١٢. الدّباغ، **معالم الإيمان**، ج ١، ص ٢٥٣.

(٦) أبو العرب التميمي، **طبقات علماء إفريقية**، ص ١١٨.

(٧) **معالم الإيمان**. وكما هو متفق عليه في المصادر الصوفية فإن الكرامة من جهة كونها "أمرا خارق للعادة" يظهره اللّه على يد الولي من أهم علامات الولاية، وهي برهان على تحقق السالك في الطريق الصوفي وصدقه فيه، فلكرامات للأولياء والمعجزات للأنبياء. انظر القشيري، **الرسالة**، ص ٣٥٣ وما بعدها.

(٨) الدباغ، م. ن، ص. **ن**. ويدل مصطلح "بدل" على درجة محدّدة في سلم الولاية تلي منزلة الأوتاد، فعالم الأنفاس أو رجال الغيب من أهل الولاية يتصدره الأقطاب ولا يكون منهم في الزمان إلا واحد. يسمى كذلك "الغوث" لالتجاء الناس إليه وهو سيد الأولياء في زمانه وموضع نظر اللّه من العالم، ثم الإمامان أحدهما عن يمين الغوث، ويهتم بالملكوت والآخر عن يساره ويهتم بالملك، ثم الأوتاد الأربعة: يديرون الشرق والغرب والشمال والجنوب، ويحفظ اللّه بهم هذه الأنحاء الأربعة، ثم الأبدال السبعة يحفظ اللّه بهم الأقاليم السبعة لكل بدل إقليم، وهم على نسق الخليل والكليم وهارون وإدريس ويوسف وعيسى وآدم، عالمون بأسرار الكواكب السيارة. انظر ابن عربي **الفتوحات المكية**، م١١، صص ٢٦٨ ـ ٢٩٥، وراجع جلال الدين السيوطي، **الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال**، حققه وقدم له مقداد منسية، ونشر ملحقاً بالرقم الخامس من **النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين**، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩، صص ٣١٩ ـ ٣٩١.

وأورد في آخر ترجمته له خبر حكاية يذكر فيه يزيد بن رباح باعتباره من الأولياء، ونص هذا الخبر «أن أحدهم من أهل المغرب ذكر أن بأقصى المغرب شجرة، إذا فتح نورها يوجد فيها مكتوب بقلم القدرة: لا إله إلا اللّه رباح بن يزيد وليّ اللّه»[١]. وقد مثَّل البهلول بن راشد استمراراً نموذجياً لسيرة رباح بن يزيد رغم غلبة الفقه على اهتماماته، وفي هذا قال سحنون بن سعيد: «كان البهلول بن راشد ورباح بن يزيد فكان الذكر لرباح، فلما مات رباح كان الذكر للبهلول»[٢]. وإننا لنوافق القراءة التاريخية التي ترى في هذين العلمين أول من جسّد تيار التصوف في إفريقية لكونهما «ليسا فقيهيين ولا محدثين، وإنما من رجال اللّه المتعطشين للمطلق»[٣].

وقد عرف الزهد تطوراً كبيراً في العهد الأغلبي (١٨٧ ـ ٢٩٦هـ/ ٨٠٠ ـ ٩٠٩م) حيث تجاوزت تجارب زهاد إفريقية إطارها الضيق لتُعرف مشرقاً ومغرباً، وتصير نماذج تحاكى. ويعود هذا إلى دور الرباطات والمساجد التي سنت فيها تقاليد مجالس الذكر والسماع بحثاً عن مواجد عالية وخشوع عميق. وقد تكاثر رقم الرباطات التي تسمى بالقصور[٤]، «إذ توالى إحداثها في دولة بنى الأغلب على السواحل الإفريقية خاصة، وأشهرها في الشمال: قصر بونة، قصر طبرقة، قصر القبّة (قرب بنزرت) وقصور رأس الجبل وصونين وجردان وقصر قرطاجنة وقصر حلق الوادي...»[٥].

ومن أبرز الشخصيات الزهدية التي ترسخت تجربتها وصارت مثالاً بارزاً على حياة الزهد شقران بن علي (ت ١٨٦هـ/ ٨٠٢م)[٦] الذي كان إذا دخل خلوته لا يخرج منها إلا بعد أربعين يوماً. ومما يذكر أن ذا النون المصري زاره ذات يوم وقال له: «جئت من بلاد بعيدة أطلب معروفك... لعل اللّه ينفعني بكلامك»[٧]. وكان عليه أن ينتظر تمام الأربعين يوماً ليخرج شقران من الخلوة، وكان يردد: «الفقر غنى والبلاء نعمة والوحدة أنس والذل عزّ»[٨]. وهي معان أقرب إلى التصوف منها إلى الزهد، من جهة كونها ترتبط بخصوصيات مقامات صوفية بعينها.

---

(١) الدباغ، **معالم الإيمان**، ج١، ص ٢٥٣، علماً بأن هذا الخبر ينفرد به الدباغ دون سائر المصادر الأخرى التي اهتمت بالترجمة لرباح بن يزيد اللخمي.

(٢) م. ن، ص ٢٥٤. وأورد البهلي النيال أنه اجتمع بذي النون المصري، **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي**، ص ١٣٩. لكن هذا لم يرد ذكره في أي من المصادر المتقدمة في شأن تاريخ التصوف وتراجم أعلامه.

(٣) هشام جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٦٨.

(٤) البهلي النيال، **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي**، ص ١٥٨.

(٥) م. ن، ص ١٥٧، ١٥٨.

(٦) انظر ترجمته في **معالم الإيمان**، ج ١، صص ٢٧٩ ـ ٢٨٨، **ورياض النفوس**، ج ١، صص ٣١٢ ـ ٣٢١، **وطبقات** أبي العرب التميمي، ص ١٣٩.

(٧) **معالم الإيمان**، ج ١، ص ٢٨٠.

(٨) م. ن، ص ٢٨٣.

ومن معاصري شقران بن علي الزاهد عبد الخالق القتات (ت٢١٠هـ/ ٨٢٥م)[١]. كان فقيراً ومع ذلك رفض الهبات المالية التي أعطاها إيّاه الأمير إبراهيم بن الأغلب، وقد عُرف منذ حداثة سنه باعتزال مجالات الحياة الاجتماعية والانقطاع إلى العبادة مما كان سبباً في ذيوع صيته مشرقاً، ويظهر ذلك في قول سهل بن يونس، أحد صلحاء مصر : «لو أن عبد الخالق في بني إسرائيل لصوّروه في الكنائس[٢].

ومن أبرز زهاد إفريقية الذين دوّنوا جوانب من حياتهم الروحية شعراً أبو عقال بن غليون (ت ٢٩١هـ/ ٩٠٤م)، وهو من بني الأغلب، نشأ في رفاهية عظيمة، شديد المجون لم يكن في زمانه أشدّ مجوناً منه، إلى أن تاب، وتجرّد من الدنيا وزهد فيما يفنى، ثم جدّ واجتهد حتى كان من كبار العبّاد، وأفاضل الزهاد[٣]. وقد رحل إلى المشرق «فكانت له هناك رياضات وسياحات، ثمّ لازم الحرم إلى أن مات»[٤]. وممّا قاله في أغراض الزهد :

كأني ونفسي بين حرب وهدنة ... إذا ساعدتني في السّهاد بدا لها
إذا ذادها للورد حادي وعيدها ... أشار إلينا ضدّه فأزالها[٥]

وقال أيضاً:

رضيت بدون الكفاية قوتاً ... وباللّه من كلّ خلق عمادا
وأسقطت لومي عن العالمين ... فمن شاء ودّ ومن شاء عادى[٦]

والمتأمل في أشعار زهاد إفريقية يجد أن أغلبها مسكون بهاجس الموت، متسم بخيفة وقلق كبيرين، ارتقى التعبير عنهما إلى مستوى الآراء الحكميّة[٧]، ويظهر مثال ذلك في ما قاله أبو عقال بن غلبون :

فلو كان لي التخيير في بدء خلقتي ... تعوذت من نفسي فلم أر حالها
ولو كنت في الدارين حراً مدللاً ... لنغّص ذكر الموت عندي دلالها[٨]

وفي السياق ذاته تندرج تجربة عبد اللّه بن حميد السوسي (ت٢٩٣ هـ/٩٠٦م) الذي كان

---

(١) انظر ترجمته في **طبقات** أبي العرب التميمي، صص١٤٠ ـ ١٤٥، وفي **رياض النفوس**، صص ٣٢٤ ـ ٣٣١، وفي **معالم الإيمان**، ج ٢، صص ٢٧ ـ ٢٩.

(٢) **طبقات** أبي العرب التميمي، ص ٤١، **رياض النفوس**، ص ٣٢٥، **معالم الإيمان**، ج٢، ص ٢٧.

(٣) **معالم الإيمان**، ج ٢، ص ٢١٥، وانظر ترجمته في **رياض النفوس**، ج ١، صص ٥٢٧ ـ ٥٤٥.

(٤) **معالم الإيمان**، ص ٢١٧.

(٥) م. ن، ص ٢٢٠.

(٦) م. ن، ص ٢٢١.

(٧) لمزيد من التوسع يمكن مراجعة المبحث الوارد تحت عنوان "مفهوم الزمان ومفهوم الموت في قصائد الإفريقيين" ضمن أطروحة مختار العبيدي، **الحياة الأدبية بالقيروان في عهد الأغالبة**، نشر مشترك بين مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان ودار سحنون، ١٩٩٤، صص ٣٣٥ ـ ٣٤١.

(٨) م. ن، ص ٢٢١.

يديم التعبد والصلاة في مسجد الدمنة(*) قائلاً : «ما أراني صليت قط بالحقيقة كما يجب لحقّ اللّه»[1]. وقد سيطر عليه هاجس التفكير في المصير وما بعد الموت. يروي المالكي ما نصّه : «قال أبو محمد بن أبي عيسى: كنت أماشي ابن حميد فالتفت إليّ وقال: يا ابن أبي عيسى نموت؟ قلت: نعم... أصلحك اللّه. قال : ثم مشى قليلاً، ثم التفت إلي، فقال : نموت يا ابن أبي عيسى؟ قلت: نعم... أصلحك اللّه. قال : فصاح آه. ومدّ صوته ثم ضرب بيده في صدره، وقال : نموت يا ابن أبي عيسى، ويصلّى في المساجد بعدنا، ونحن تحت التراب، فقلت له لا بد من ذلك فغشي عليه»[2].

وقد تزامنت حركة الزهد التي عرفتها إفريقية مع نشاط مكثف لمجالس الذكر والسماع التي كانت تُتلى أثناءها سور القرآن وأحاديث المواعظ وأشعار الرقائق... وهو ما عمّق مسار حياة الزهد والانقطاع إليها من ناحية، وساهم في إشاعتها بين الناس، فبرزت نوازع البحث عن تمثلات روحية عالية لطقوس العبادة من ناحية أخرى.

وفي هذا السياق ظهر مسجد السبت ومسجد الخميس (مسجد الدمنة)، وهما كما يذكر الدّباغ، من ضمن «مساجد القيروان السبعة الفاضلة»[3].

ينسب مسجد السبت إلى أبي محمد الأنصاري الضرير (ت٢٤٩/ ٨٦٣م). «وقد كان أبو محمد هذا صاحب صدق ومعاملة وزهد وانقطاع وخوف وإشفاق مستجاب الدعاء»[4]، وسمي بـ: "مسجد السبت" «لأنهم كانوا يقرؤون فيه الرقائق يوم السبت من كل جمعة، ويحضره أولياء اللّه والصالحون والعلماء كأبي بكر اللّباد، ويبقى أثر الوعظ فيهم إلى السبت الآتي»[5]. «كان المتعبدون والصالحون يحضرونه بالوقار والسكينة والخشوع وغزر الدمعة وكثرة الصدقة والمعروف، وكانوا يقولون فيه أشعار أبي معدان(*) في الزهد والمواعظ وأهوال يوم القيامة،

(*) هو مسجد الخميس بالقيروان، وسمي مسجد الدمنة لأنه أول مسجد بني فيها، انظر : المالكي، **رياض النفوس**، ج١، ص ٤٩٥. الدباغ، **معالم الإيمان**، ج١، ص ٢٧ وما بعدها.

(١) المالكي، **رياض النفوس**، ج ٢، ص ٦.

(٢) م. ن، ص ٧.

(٣) وهذه المساجد السبعة هي : مسجد الأنصار، مسجد الزيتونة، مسجد أبي ميسرة، مسجد الحبليّ، مسجد حنش الصنعاني، مسجد علي بن رباح اللخمي، مسحد السبت، مسحد الخميس، مسجد عبد اللّه، وهي تسعة في الحقيقة لكن تواضعوا الناس على اعتبارها سبعة بناء على الاعتقاد الموروث في قداسة هذا الرقم، انظر. الدباغ، **معالم الإيمان**، ج ١، صص ٢٧ ـ ٣٣.

(٤) **معالم الإيمان**، ج ١، ص ١١٤ ـ ١٣٣.

(٥) م. ن، ص ١١٤.

(*) رجح محقق **رياض النفوس** أن أبا معدان هذا يكون أحد شخصين إما ابن معدان الإصبهاني (ت٢٨٤هـ/ ٨٩٧م) الملقب بعروس الزهد وإما ابن الثقفى المعروف بالبناء الصوفي (ت ٢٨٦ هـ/ ٨٩٩م). م. ن، ج١، ص ٤٩٥، هامش ٤٢.

وصفات أولياء اللّه تعالى، ويركّبون عليها أعمالها(*) على طريق الحزن والخوف، وكان المتعبدون والصالحون إذا سمعوها استراحوا إليها بقلوبهم وانشرحت نفوسهم وانصرفوا بعد انقضاء المجلس وهم محزونون نادمون .. (و)... كان الذين يحضرون (مجالس) مسجد السبت إذا خرجوا منه يرى عليهم أثره إلى السبت الآخر»[1].

وأما مسجد الخميس فينسب تأسيسه إلى إبراهيم الدمني (ت٣٠٥/ ٩١٧م) ومكانه في محلة المرضى أو الدمنة من أرباض القيروان، وكان يقرأ فيه الرقائق كل خميس، مثلما تقرأ الرقائق كل سبت في مسجد السبت[2].

غير أن الفقيه المالكي يحيى بن عمر (٢١٣هـ/ ٢٨٩ ـ ٨٢٨/ ٩٠٢م)، أحد أبرز الذين تصدّوا للافتاء والكلام باسم المذهب بعد وفاة سحنون، اعتبر الاجتماع للذكر والإنشاد داخل هذه المساجد بدعة في الدين، وأنكر على المجتمعين لذلك شديد الإنكار، وكان يرى هدم "مسجد السبت" أنفع من وجوده، وقد بادر إلى وضع كتاب في الغرض بعنوان **بدعة مسجد السبت**[3].

ولئن تصدى له الزهاد والعبّاد أو "الصوفية"[4] بحسب عبارة البهلي النيال، فإن اشتداد التضييق عليهم ـ وهو ما كان يجري بالتساوق مع حدث انتقال مركز السلطة من الأغالبة إلى الفاطميين ـ كان وراء إضعاف حركة الزهد وتهميش مراكز الحياة الروحية، وتقليص دور الرباطات وذلك «بتجريدها من الأدوات والخيل والأسلحة وتهجير المرابطين منها»[5]، خشية أن تقوم عليها وتشكل قوة معارضة لها من ناحية، وباعتبارها من آثار بني الأغلب من ناحية أخرى، وهو ما سيساهم في بروز مسار جديد للحياة الروحية في إفريقية يكون فيه التصوف تيّاراً فكرياً روحياً قائماً بذاته، شبه مستقل عن المجتمع والسياسية، محوره بناء التجربة الشخصية في الحياة الروحية والوصول بها إلى آفاقها القصوى.

٢ ـ التصوف : النشأة والجذور

كان الزهد في إفريقية، إلى حدود أواخر القرن الثالث للهجرة، تجربة فردية، يقنع فيها

(*) «الأعمال» ويقال "العمل" و"شيخ العمل" وهو اصطلاح تقني متداول في حلقات الذكر ومجالس الإنشاد الصوفي بالغرب الإسلامي، ويعني تركيب الأشعار الصوفية على ألحان مخصوصة وأداءها طبقاً لتراتيب وطقوس معينة. انظر الصادق الرزقي، **الأغاني التونسية**، ط ٢، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٩، ص ١١٠.

(١) المالكي، **رياض النفوس**، ج ١، ص ٤٩٥، ٤٩٦.

(٢) **معالم الإيمان**، ج ٢، ص ١٧١.

(٣) المالكي، **رياض النفوس**، ج١، ص ٤٩٣ ـ ٤٩٥، وانظر المقدمة التي وضعها حسن حسنى عبد الوهاب لكتاب **أحكام السوق** ليحيى بن عمر، مراجعة فرحات الدشرواي ، الشركة التوسية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥، صص ١١ ـ ١٣.

(٤) البهلي النيال، **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي**، ص ١٥٣.

(٥) م. ن، ص ١٥٨.

الزّاهد بالعبادة والتنسك، ويجتهد في النجاة بنفسه بالإعراض عن متاع الدنيا، وترفها وملذّاتها، خوفاً من النار، وطمعاً في الجنة. ومع بداية القرن الرابع الهجري، وبعد التطور النسبي الذي عرفه المجتمع على صعيد الفكر والثقافة ـ إذ انتشرت المؤلفات والكتابات التي تعرّف بالتصوف المشرقي ـ بدأت في الظهور نماذج لتجارب روحية مختلفة نسبياً عمّا سبقها، يمكن إدراجها ضمن إطار التصوف من حيث هو توجه مباشر إلى اللّه يقوم على قطع المقامات، والتحقق بالأحوال طلباً للمعرفة الذوقية التي تتجاوز مجال العقل وتتخذ من طقوس العبادة طريق كشف وعرفان.

وقد عرف مجتمع إفريقية النموذج الصوفي ضمن مصطلح "الولاية" و"الوليّ"، وهنا لا بد من بيان مستويين من الدلالة في ما يتصل بهذا المفهوم. يتصل الأول بالولي من حيث هو العارف باللّه وصفاته، ويكون مقامه مقام القربة، قرابة حكمية حاصلة، وهو من كان على بيّنة من اللّه حيث يكون الولي هو من تولى اللّه أمره وحفظه وأبلغه الكمال[1]. والكمّل من الأولياء هم الذين يستمدون معرفتهم من المعدن نفسه الذي يستمد منه الرّسل، فهم يأخذون علمهم عن اللّه مباشرة، وهو ما يسمى بالعلم اللّدني، أو الفتح الرباني[2]. يقول ابن عربي: «ويكون التنزيل على صاحب هذا الفتح من المرتبة التي نزل فيها القرآن خاصة»[3]. والولي اسم مرادف للإنسان الكامل، يصطلح عليه عند ابن سبعين بـ"المحقق" و"المقرب"[4].

أما الولاية في عرف الصوفية فهي منحة إلهية لا تتعلق بالأعمال والمجاهدات، وإنما هي كرامة من اللّه ينالها كل من انشغل به وحده، وفني فيه بالكلية، لأنها نور يقذفه اللّه في قلب من يشاء من عباده[5]. وتتصل هذه المعاني بالبعد الروحي الميتافيزيقي لولاية "الوليّ" وهي مباينة لتصورات أخرى درج على استعمالها المؤرخون وعلماء الاجتماع، تدور في أغلبها حول رصد أدوار شخصية "الولي" في الفضاء الاجتماعي والديني، وبيان تأثيراتها في الواقع، إذ عادة ما يتجه عمل المؤرخ أو عالم الاجتماع إلى الاهتمام ببيان التمثلات المختلفة لصورة الولي في البني الذهنية الاجتماعية العامة، وظهورها في مسار التاريخ حيث تتحدد ماهية الولي من خلال تجمّع جملة من السلطات الروحية والرمزية، تتجاوز مجال عمل السلطة الزمنية وتكون لها القدرة على التأثير في

---

(١) انظر الجرجاني، **التعريفات**، ص ٢٠٥. وانظر: سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، «الحكمة في حدود الكلمة»، ص ١٢٣١ وما بعدها.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م ١١، ص ٣٨٩.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) ابن سبعين، رسالة الإحاطة، ضمن مجموع **رسائل ابن سبعين**، تح. عبد الرحمن بدوي، **القاهرة**، ١٩٧٣، ص ٢٠.

(٥) أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص ٢٨٣. ولمزيد من التعمق في دلالات مصطلح الوليّ والولاية في المؤلفات الصوفية، انظر محمد العدلوني الإدريسي، **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٢، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٨، وسيأتي الحديث عن إشكالية مفهوم الوليّ والولاية في علاقته بالواقع الاجتماعي ضمن الفصل الثالث من الباب الثالث من هذا الكتاب.

الواقع عبر "الخارق" والاتصال المباشر بعالم الغيب والإتيان بالكرامة وإغاثة الناس، وقضاء حوائجهم(١)، وهو ما عبّرت عنه بعض المقاربات بـ"كاريزما الوليّ"(٢).

إن أول ما يمكن أن نسجله بخصوص هذا المفهوم هو أنه لا صلة له بالمعنى المستفاد من النصوص الصوفية ولا يتفق مع منطوقها، فهو ينظر إلى المجال التاريخي الاجتماعي فحسب ويهدر البعد المعرفي "النظري" أو الحكمي الإشراقي لشخصية الولي، ولطبيعة الخطاب الصادر عنه، ولا ينظر إليه في علاقته بتاريخ قراءة النص الديني وبإشكال المعرفة وأسئلة الوجود.

ومن المهمّ أن نتفطن إلى طائفة من الإشارات والحقائق المهمّة الواردة في المصنفات المصدرية في إفريقية وهي تدلّ في مجملها على أنّ التصوف قد ظهر في فترة مبكرة نسبياً، موافقة تقريباً لزمن ظهوره في المشرق. جاء في **رحلة التيجاني**، «أن جماعة من أصحاب معروف الكرخي رابطوا بقصر نَقّطة(*) وماتوا به، فقبورهم هناك»(٣). ومن المعلوم أنّ معروف الكرخي كان قد توفي سنة ٢٠٣ هـ/ ٨١٨م، وأن الصحبة تعني اللقاء، والمشاركة في العلم والمذهب. وتجمع أمّهات كتب التصوف على أن معروف الكرخي كان من أوائل الذين تكلموا في حقائق التصوف(٤). كما أن طبيعة الاصطلاحات التي تضمّنها **رياض النفوس** للمالكي، أو **معالم الإيمان** للدباغ في شأن تراجم الزهاد والصلحاء تحيل بدورها على قدم عهد أهل إفريقية بمعرفة التصوف. فقد وصف الدّباغ مثلاً يزيد بن رباح اللخمي عندما ترجم له بصفات تكشف عن بلوغه درجة صوفية راقية، من ذلك أنه منحه رتبة : "البدل"(٥). كما وردت في الحوار الذي دار بين شقران بن علي وذي النون المصري، معان واصطلاحات تدل على رسوخ في منازل التصوف وعلومه، فقوله : «يا فتى سح في الأرض»(٦)، إحالة على مفهوم "السياحة" بما هي بحث عن تجليات الحقيقة الإلهية في

---

(١) انظر :
- Jaque Berque, *L'intérieur du Maghreb*, p. 101.
- Toufik Bachrouche, *le saint et le prince en Tunisie*, pp. 49-137.

وقد استخدم مفهوم "الولاء الصالح" La société maraboutique لتحليل علاقة المجتمع بالوليّ من حيث هو بالأساس بنية من التّمثلات الذهنية النفسية. وقد اهتمت نيلي سلامة العامري في **الولاية والمجتمع** ببيان هذه التمظهرات لصورة الولي، صص٢٦٣ ـ ٣٤٦.

(٢) نيلي سلامة العامري، **الولاية والمجتمع**، ص ٢٥٧. والمفهوم مقتبس من ماكس فيبر M.Weber، **الاقتصاد والمجتمع**، *Economie et société*, Plon, Paris, 1971 p. 219.

(*) منطقة توجد ما بين مدينة صفاقس والمحرس واسمها هكذا نَقّطة (بفتح النون وتشديد القاف)، **رحلة التيجاني**، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨١، ص ٨٤.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) القشيري ، **الرسالة**، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٥) **معالم الإيمان**، ج ١، ص ٢٥٣. و"البدل" وجمعه "أبدال" و"بدلاء" وهم سبعة رجال مرتبتهم بعد "الأوتاد". انظر الجرجاني، **التعريفات**. ص ٤٤، وابن عربي **الفتوحات المكية**، م١١، صص ٢٧٨ ـ ٢٨١.

(٦) **معالم الإيمان**. ج ١ ، ص ٢٨١.

الوجود، ويتوافق ذلك مع قطع مقامات صوفية عليا. كما نجد لقب "سيّد الوقت"، في معرض ترجمة أبي عبد اللّه القيرواني الصوفي (ت٢٩٩هـ/ ٩١١)[١]، وهو ممّا يوصف به "القطب". فهل كان هذا من إسقاط كتُب التراجم والطبقات، إذ وضعت مؤلفات التعريف بهؤلاء الأعلام في أزمان متأخرة على تشكل هذه التجارب بحوالي قرنين؟ أم أنّ ذلك خطاب يعكس حقيقة زمن معرفي للتصوف شهده تاريخ إفريقية ولم تتوفر النصوص الكافية لدراسته؟ يبدو أن ما ذهب إليه الفرد بل يؤكد الاحتمال الثاني، إذ يعتبر أن البهلول بن راشد شخصية محورية في هذا المجال كان لها دورها في تلقّي التصوف عن أعلامه بالمشرق، وإشاعته في إفريقية إذ يقول: «لقد كان للتصوف الإسلامي ممثلوه المشارقة في بلاد المغرب، (و) صار له اتباع بين البربر منذ وقت مبكر. ومن السهل على المرء أن يتصور عمق الانطباع الذي أحدثته في بربر إفريقية حياة الزهد والتبتل التي كان يحياها رجل مثل البهلول بن راشد»[٢].

أما إذا نظرنا في استخدامات مصطلحات "صوفي"، "تصوف"، "صوفية" وأردنا أن نقف على مدلولها، فيجدر بنا أولاً أن نشير إلى أن سحنون استنجد بـ: "الصوفية"، ورأينا أن أبا عبد اللّه القيرواني (ت٢٩٩هـ/ ٩١١م) قد لُقِّب بـ: "الصوفي"، وجاء في ترجمة أبي جعفر احمد بن يزيد الدباغ (ت٣٣٠/ ٩٤١م) أنه «يميل إلى التصوف»[٣]، وجاء في ترجمة أبي محمد عبد اللّه التاهرتي أنه «كان يشير إلى المحبة والشوق»[٤]، والمحبة والشوق مقامات وأحوال يختص بها أهل الصوفية دون الزهاد.

أما بخصوص النصوص والمقالات التي تبرز تصوف هؤلاء "الصوفية"، وتعطي رؤية واضحة المعالم حول مناحيهم الفكرية في "علم التصوف"، فهي قليلة جداً، والمصادر فقيرة في هذا الشأن إلى أبعد حدّ، ولا تورد إلاّ أقوالاً وآراء مقتضبة ضمن سياق التراجم، أو من خلال نقل نصوص محاورات ورسائل جرت بين هؤلاء، من ذلك هذا الخبر الذي يصور لنا كيف كان ربيع القطان (٣٣٤هـ/ ٩٤١م)[٥] يتوسل بالرؤيا لبلوغ الحضرة الإلهية، يقول: «رأيت في المنام كأني أمشي في الهواء، كالمشي على الأرض، وإذا بقباب وفازات[*] مضروبة وحشم وجمع كبير مثل اجتماع العساكر، فوقع في قلبي أن اللّه عز وجلّ في ذلك المكان. فبينما كنت أتأمل من في ذلك الجمع، وأتهيّبه جاءني آت فقال لي: إنك تدعى للدخول، فمضى بي حتى وقف عند الحجب، فأحضرت ذهني، وقطعت نفسي، وعدلت أموري، وعلمت أني أدخل على ملك عظيم. ثم رُفع

---

(١) **معالم الإيمان**، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٢) الفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ص ٩٨.

(٣) المالكي، **رياض النفوس**، ج ٢، ص ٢٧١.

(٤) م. ن، ص ١٨٢.

(٥) انظر ترجمته في: المالكي، **رياض النفوس**، ج٢، صص ٣٢٣ ـ ٣٤٥، وحسن حسني عبد الوهاب، **كتاب العمر**، م١. صص ٤٥١ ـ ٤٥٤.

(*) الفازة: مظلّة بعمودين.

الحجاب عني، وقال لي: قد أذن لك بأن تدخل. فدخلت فرأيت اللّٰه عز وجل جالساً على سرير كهيئة جلوس الملك». ثمّ يدخل في حوار مع اللّٰه، ويرقب من أعلى، الأرض ومن عليها، قال: «فنظرت إلى الأرض فرأيت الناس في هيئة الذرّ يمشون»[1]. وكان ربيع القطان يجتمع بالخضر ويتلقى عنه، وكان يتكلم على ذلك[2].

ويبدو أن المتصوفة الأوائل في إفريقية اهتمّوا بتصوير مواجيدهم شعراً، ويمكن أن نتبين ذلك من هذه الأبيات التي قالها أبو عبد اللّٰه محمد بن أبي سهل الصوفي في المحبّة الإلهية:

يا من أذاب فؤادي في محبته	وأضرم النار في قلبي وأحشائي
ما إن ذكرتك إلا كنت في كبدي	بموضع الماء من قلبي وأعضائي
ولا ذكرتك في قوم أسرّ بهم	إلا وجدت لهيباً بين أحشائي
ولا هممت بشرب الماء من عطش	إلا وجدت خيالاً منك في الماء[3]

ويمكن أن ندرك في نموذج التجربة الروحية لمحرز بن خلف (ت٤١٣ هـ/ ١٠٢٢م) مظاهر التحول البارز في إفريقية من الزهد إلى التصوف، وذلك لما تضمنته هذه التجربة من عمق في مجال الحياة الروحية ومقاماتها، ومن اهتمام بالتصوف والنظر في معناه، مع محاولة تحديد ما يختصّ به المتصوّف الذي هو في نظر محرز ابن خلف «من لبس الصوف على الصفا ورمى الدنيا خلف القفا»[4].

كما أن المتأمل في نص المناقب الذي أُلف في وصف حياة محرز بن خلف وتصوير تجربته يجد أن هذا الأثر يستبطن نموذجاً عالياً في الثقافة الصوفية، إذ يحاول مؤلفه أن ينفذ إلى أغوار تجربة روحية عميقة تتأسس على "الذوق" و"المكاشفة ترجمتها تلك اللقاءات المتكررة بالخضر[5]. وقد ورد في المناقب ما يستفاد منه أن محرز بن خلف كان من "الأوتاد"[6]. ومن ثمّ يمكن أن نستنتج أنّ نص مناقب محرز بن خلف يشتمل على أفكار ومبادئ تدعو إلى الاهتمام بالسلوك وترك الدنيا رغبة في الخلاص، وتطلّعاً إلى تطهير النفس استعداداً إلى الاتصال بالعلوي... إنّها تقدّم لنا سيرة صوفية ونموذجاً راقياً للحياة الروحية استطاع أن يترجم معاني محورية في الفكر الصوفي، جسّدتها ولايته باعتبارها في الآن ذاته معراجاً عرفانيّاً نبويّاً ذا حضور اجتماعي وتاريخي. ولعلّ هذا ما يجعلنا نتجاوز تلك القراءات ذات الأفق المعرفي الضيّق التي اعتبرت محرز بن خلف مجرّد مؤدب نال هيبة ووقاراً اجتماعيين خُلعت بموجبهما صفة "الولاية" عليه[7].

---

(١) المالكي، **رياض النفوس**، ج ٢، ص ٣٣٣.

(٢) م. ن، ص ٣٣٢.

(٣) **معالم الإيمان**، ج ٣، ص ٢١. وكما نلاحظ فهذا الشعر يستلهم شعر الحلاّج ويقتبس منه.

(٤) أبو طاهر الفارسي، **مناقب محرز بن خلف**، مخ. د،ك وط تونس، رقم ١٨١٠٥ و ١٣.

(٥) **مناقب محرز بن خلف**، تحقيق هادي روجي إدريس، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٦) م. ن، ص ٩٣.

(٧) انظر: Taoufik Bachrouch, *Le saint et le prince en Tunisie*, pp. 82-86.

وفي السياق نفسه يمكن أن نقرأ نماذج تجارب صوفية أخرى لأبي القاسم عبد الرحمن البكري الصقلي (ما بين ٣٧٥ و ٣٨٠ هـ)[1]، وأبي إسحاق الجبنياني (ت٣٦٩ هـ/ ٩٧٩م)، مع ضرورة إدراك بعض الفروق والاختلافات المحدّدة لخصوصية كل تجربة، وللخطاب المعبّر عنها. فعبد الرحمن الصقلي مثّل نموذجاً نظرياً للمعرفة الصوفية التي تقوم على المكاشفة والتذوّق وتجاوز دائرة العلم الذي يقول به الفقهاء والمتكلمون، الأمر الذي أثار معارضة الفقهاء والمتكلّمين، وأما أبو إسحاق الجبنياني فقد اهتم بتعميق تجربته الروحية وسط جمع من مريديه، مكتفياً بأكل شعير يطحنه بيده... ولباس صوف بدائيّ[2].

وستمثل هذه التجارب الصوفيّة الثلاث، على اختلافها، نواة لبروز التيّار الصوفي في إفريقية في العصر الموحدي (٥٥٥ ـ ٦٣٤هـ/ ١١٦٠ ـ ١٢٣٧م) الذي سيهتم بالمشاركة الرسميّة والفاعلة في مسائل المعرفة والدين ويهيئ من خلال ذلك لظهور معالم أوّلية لنموذج خطاب صوفي، ستستغرق آليات إنتاجه وآفاق إنشائه كامل الفترة الحفصية (٦٣٤ ـ ٩٨١هـ/ ١٢٣٧ ـ ١٥٧٣م). وفي هذا السياق لا بدّ من الإشارة إلى أهمية التأثير الذي مارسه التّيار الصوفي في إفريقية على واقع الحياة الرّوحية بالمغرب. يقول المؤرخ المغربي حسن جلاّب : «كان لإفريقية والأندلس تأثير في التصوف بالمغرب عموماً وبمرّاكش خاصة، فقد حلّ بعض الصوفية بأغمات قادمين من القيروان وصفاقس وتونس عبر بجاية فسجلماسة، وامتدّ نفوذهم وتأثير مذاهبهم فيما بعد إلى مرّاكش التي ورثت ثقافة أغمات ومكانتها التجارية والاقتصادية»[3]. وتحتفظ لنا كتب الطبقات والتراجم بأسماء رقم مهمّ من المتصوّفة والزهاد الذّين ارتحلوا من إفريقية واستقروا بالمغرب، ومنهم عبد العزيز السوسي التونسي (ت ٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م)، قال عنه القاضي عيّاض: «كان يلبس الصوف ويتبنّى

---

(١) تردد حسن حسنى عبد الوهاب في مولده أكان بصقلية أم بالقيروان، لكن الثابت أنّه نشأ بها وتلقيّ العلوم على شيوخها وفقهائها ثم رحل إلى المشرق سنة (٣٥٠هـ/ ٩٥١م)، واشتغل خصوصاً بالتصوف،... ويظهر أنه رجع بعد ذلك إلى القيروان، «وأشهر فيها مذاهب المتصوفين من القول بكرامات الأولياء وخوارق العادات الجارية على أيدي الصلحاء، فأنكر عليه ذلك عبد اللّه بن أبي زيد (القيرواني) كبير أهل السنة إذ ذاك ـ أشدّ الإنكار وألف في ذلك كتابه المعروف **في الرد على أهل البدع والمخارق**، مما جعل الشيخ أبا القاسم (الصقلي) يشير في تصانيفه إلى قصور الفقهاء الذين ينكرون القدرة وما وهب الحق لأوليائه، بل كذبوا ما لم يحيطو بعلمه»، ح ح عبد الوهاب، **كتاب العمر**، م١، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٠، صص ٤٥٥ ـ ٤٥٧. وله مؤلفات عديدة منها: **جواهر الألفاظ وظهور الأنوار** ، دار الكتب العلمية، بيروت، تح. أحمد فريد المزيدي، ٢٠٠٢، قال الدبّاغ «أتى فيه بأنواع المعارف وأسرار التصوف ما أربي فيه على غيره». **معالم الإيمان**، ج ٣، صص ١٤٤ ـ ١٤٦ وذكر ح ح عبد الوهاب أنه توجد منه نسخة بهولندا، وذكر محققا كتاب "العمر" محمد العروسي المطوي وبشير البكوش أن نسخة هذا الكتاب توجد في دار الكتب المصرية. وله كذلك "صفة الأولياء ومراتب أحوال الأصفياء" و "رسالة في التصوف"، والدلالة على اللّه" وهما في عداد المفقود.

(٢) اللبيدي، **مناقب الجبنياني**، تح. هادي روجي إدريس، وانظر ترجمته ومناقبه في محمود مقديش، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، ج ٢ ، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨، صص ٢٤١ ـ ٢٧٠.

(٣) حسن جلاب ، **بحوث في التصوف المغربي**، ص ٢٩.

طريقة الزّهاد الكبار»[1]. ومنهم أبو عبد اللّه محمد بن سعدون القيرواني (ت٤٨٥هـ/١٠٩٢م) الذي استقرّ في أغمات أريكة، قال التادلي: «وأهل أغمات يستطيبون قبره، وكان من أهل الفضل والعلم»[2]. ومنهم عبد العزيز التونسي (٤٨٦هـ/١٠٩٣م) الذّي كان ورعاً تقيّاً متقلّلاً من الدنيا هارباً عن أهلها[3]، وقد دُفن بمقبرة العبّاد بتلمسان حيث دفن بعد ذلك الغوث أبو مدين شعيب (٥٩٤هـ/١١٩٧م)، ولعبد العزيز التونسي أخت صالحة ترجم لها التادلي في **التّشوف إلى رجال التّصوف**.

وبعد أن اتضحت لنا الملامح الأساسية لمسار بدايات الحياة الرّوحية في إفريقية في علاقتها بالمجال الاجتماعي والحضاري الثقافي الذي احتضن تجارب الصوفية الأوائل، يكون حريّاً بنا أن ننبّه إلى أن بذرة التصوف الأولى في إفريقية قد تكوّنت في رحم الثقافة العربية والإسلامية الوافدة من المشرق، ونتجت عن طبيعة العلاقة التي ربطتها بالثقافة الناشئة في المغرب والأندلس، تلك الثقافة التي ظلّت ـ في بعدها الرّوحي والمثالي الخلقي ـ تقتدي بسيرة النموذج ـ الرّمز ـ لهذه الثقافة ونعني به الرّسول محمّداً. وعلى هذا الأساس يمكن أن ندحض ما ذهب إليه آسين بلاسيوس[4] وألبير نصري[5] وليفي بروفنسال[6] وألفرد بل[7] من أن التصوف في إفريقية له أصول مسيحية، ونشأ استمراراً لنزعات التروحن والتّنسك التي كانت سائدة في إفريقية وكامل الغرب الإسلامي قبل مجيء الإسلام. ورأى أدولف فور Adolphe Faure أنّ «أذواق البربر الخاصة ونزوعهم إلى الاستقلالية ومعارضتهم لسلطة الدولة المركزية، تتوافق تماماً مع تقاليد النّساك اليهود القديمة وآباء البريّة Pères du désert التي امتدت جذورها في هذه البلاد بواسطة الولي البربري»[8]. ويذهب مونتي إلى تأكيد هذه الفكرة فيقول: «على الرغم أننا لا نعرف الشيء الكثير عن ديانة البربر السابقة للديانة المحمّدية، فإن التماثلات التي توجد داخل الإسلام الشرقي تشي

---

(١) القاضي عياض، **المدارك**، ج٢، ص ١٩٧.

(٢) التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أحمد توفيق، كلية العلوم والآداب الإنسانية ـ الرباط، ط٢، ١٩٩٧، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٣) م. ن، ص ٩٢.

(٤) ذهب الأب آسين بلاسيوس إلى إرجاع الزهد الذي ظهر إبان فتح المغرب والأندلس إلى أثر العقيدة المسيحية، ويرى أنه كان للرهبان المسيحيين بما كانوا عليه من نسك وتزهد مفرط في أديرتهم الأثر الكبير في نشأة الزهد والتصوف الذي عرفه المسلمون في الغرب الإسلامي. انظر كتابه بالأسبانية *Ibn Massara y su escuela*, Madrid, 1914, p. 28.

(٥) ورد رأيه ضمن مقال: Mohamed Talbi, «Du nouveau sur L'itizal en Ifriqiya au *III/IX* siècle», **المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية**، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية الاجتماعية، رقم ٤٠ ـ ٤٣، ١٩٧٥، صص ٤٥ ـ ٨٥.

(٦) ليفي بروفنسال، **حضارة الغرب في الأندلس**، ترجمة ذوعان قرقوط، بيروت (د.ت)، صص ٢٨ ـ ٣٠.

(٧) ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ص ٩٩ وما بعدها.

(٨) أدولف فور، «التصوف والمدرسة الزهدية المغربية خلال القرن الحادي عشر»، ترجمة محمد العدلوني الأندلسي، ضمن: **نظرات في التصوف المغربي**، ص ٥١.

بأن بعض الأولياء المسلمين هم بلا شك ورثة الآلهة الوثنية اليونانية الرومانية... فقد أورد رقم كبير من الباحثين كبروسكوب Proscope مجموعة من المعلومات عن الأنثربولتريا Anthropolâtrie (عبادة الإنسان) عند البربر وتبجيلهم لكهنتهم الذين كانوا ينبئونهم بالغيب ويستطلعون لهم المستقبل، فكل هذا يدفعنا إلى تأكيد الجذور الوثنية للاعتقاد في الأولياء بالمغرب»[١]. وقد أثرت هذه القراءات الاستشراقية في رعيل من الباحثين العرب وذهبوا مذهبها[٢]. ونحن إن كنا على يقين أنّ هذا التأليف يفند في فصوله ومباحثه القادمة مثل هذه الطروحات ويقف على مدى نسبيتها في آن، فإنّه يجدر أن نقول هنا: صحيح أننا نجد مظاهر لتأثر الفكر الصوفي بأديان وثقافات أخرى في أزمنة لاحقة نسبياً على طور نشأة التّصوف التي كانت نابعة من روح الثقافة العربية ومن تمثّل المعاني الروحية الواردة في الإسلام، وهو ما تؤكده القاعدة الانتربولوجية التي تقول إن كل دين يفرز تصوّفه الخاص[٣]، ويطبعه بطابع ثقافته المحيطة، نضيف إلى ذلك أنّ حضور المسيحية في إفريقية قد تقلص منذ مجيء الإسلام وتواصل عمليات الفتح. كما أنّ اكتمال نشأة التصوف في إفريقية والغرب الإسلامي قد تمّ في القرن الرابع للهجرة، وهي مسافة زمنية طويلة نسبياً، من شأنها أن تجعل إمكان التواصل والتأثير المباشر للإرث الرّوحي المسيحي في التصوف الناشئ في الغرب الإسلامي أمراً شبه مستحيل، وإن وجد كما أشرنا أعلاه تأثير متبادل لاحق في مستوى الفكر ومضمون الخطاب، بين التصوف الإسلامي ونظيره المسيحي، وبين الثقافة العربية في بُعدها الروحي الفلسفي ونظيرتها الغربية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الدارسين العرب المعاصرين يرى أن تلك القراءات الاستشراقية لنشأة التصوف الإسلامي في علاقته بالثقافات والديانات السابقة عليه «كُتب أغلبها خلال فترة الحماية الاستعمارية وقبلها، حيث كانت سلطة الحماية تولى أهمية قصوى لدراسة الحساسيّات الدّينية في أفق رسم استراتيجية السياسة الأهلية بالمغرب، كما أنها كانت تشدّد على الماضي الوثني للبربر لتفسير مكانة الأولياء داخل المجتمع»[٤].

---

(١) Edouard Montet, *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*, Librairie Géorge et cie, Genève, 1909, p. 8. نقلاً عن عبد الغني منديب، **الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية التدين بالمغرب**، إفريقيا الشرق ـ المغرب، ٢٠٠٦، ص ٣٥.

(٢) انظر مثلاً: Mohamed Carrou, «Le temps maraboutique», *IBLA*, nº 54, 1991, pp. 63-72.

(٣) انظر أديب صعب، **الأديان التوحيدية نشوءها وتطورها**، دار النهار، بيروت، ١٩٩٥، صص ١٩٧ ـ ٢٢٣. آن ماري شيمل Anne-Marie Shimmel، «التصوف جسر بين الأديان»، ضمن كتاب، **الواقع الديني اليوم**، بيت الحكمة ـ قرطاج، تونس، ٢٠٠٠، صص ٥٩ ـ ٨٥. وانظر Martin Lings, *Qu'est - ce que le soufisme*? Trad. par Roger Du Pasquier, Ed. du Seuil, Paris, 1996, pp. 18-27.

(٤) محمد الشريف، مقدمة تحقيق كتاب **المستفاد في مناقب الأولياء والعبّاد**، لأبي عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، (ت ٦٠٤هـ/١٢٠٧م)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية تطوان، المغرب، ٢٠٠٢، ص ٩.

الفصل الثاني

الخطاب الصوفي في إفريقية إلى حدود القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي

I ـ في إشكالية دراسة الفكر الصوفي في إفريقية: المناهج النظرية والتصنيف

لا تزال الدارسة النظرية للفكر الصوفي في إفريقية تفتقر إلى الكثير من الصرامة المنهجية، والدقة العلمية، من جهة تحديد المفهوم والمعرفة بالاصطلاحات المكوّنة لنظام النسق المعرفي الخاص بهذا الفكر.

ذلك أنّه ـ وكما تقدمت الإشارة أعلاه ـ لم تر الدّراسات المنجزة حول تصوف إفريقية والمغرب إلا صدى لأزمات المجتمع والسياسة وأغلبها ينطلق من مسلمة شبه بديهية وهي أنّ التصوف والطرقية شيء واحد، وهذا يتم تبريره عادة بالقول: إنّ «الأزمة الهيكلية التي مر بها المجتمع المغربي والأندلسي وقتذاك (القرون ٥ و٦ و٧هـ/ ١١ و ١٢ و١٣م) قد ساعدت على انتشار التصوف والطرقية بمختلف أصنافها بين سائر فئات المجتمع»[1]. كما اعتبر بعضهم أن أعلام التصوف المؤسسين في الغرب الإسلامي، أولئك الذين تلقّى عنهم أبو مدين ـ أحد أبرز الشيوخ الذين أثّروا في مسار التيار الصوفي في إفريقية والمغرب ـ "شبه أميين"[2]، وأنّ أبا مدين «قد أدرك بواسطتهم أن العقل يعتبر عبثاً»[3]، يتفق ذلك مع الفكرة القائلة: إن نموذج الصوفي اختصر في

---

(١) محمد حسن، **البادية والمجتمع في العهد الحفصي**، ج ٢، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس ١٩٩٩، ص ٧٤٥. وهو رأي أغلب المؤرخين المعاصرين مثل التليلي العجيلي الذي يقرن آلياً بين ظاهرة الطرقية وبين تجارب أعلام التصوف في إفريقية، ويرى الثانية امتداداً للأولى. انظر كتابه: **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي**، منشورات كلية الآداب ـ منوبة، ١٩٩٢، ص ٣٩ وما بعدها.

(٢) برنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، ج ٢، ص ٣٣٣.

(٣) م. ن، ص. ن.

الولي الذي «مثلت تجربته نوعاً من السقوط إلى درك الكرامات والخوارق والابتعاد عن الرياضة أو المجاهدة الروحية، وتجربة التأله وما رافقها من شطحات، وإعراض عن التنظير الفلسفي وعن التصوّرات الكوسموغونية»[١]. وفي السياق ذاته رأى روبير برنشفيك Robert Brûnchvig أنّ أبا الحسن الشاذلي «رغم أنه لم يكن يفتقر إلى الثقافة، إلاّ أنّ نظريته لم تكن تكتسي أي صبغة إبداعية أو عميقة وجدليته كانت بسيطة وتجربته الدينية لم تكن شبيهة بتجربة ابن عربي مثلاً»[٢]، وهو يذهب هذا المذهب من دون أن يحيلنا على أي نصّ أو قول للشاذلي، ونجد لوتورونو R. Letourneau يُرجع الاختلاف بين ما اصطلح عليه بـ"التصوف الفلسفي" وبين ما تمّ تعريفه بـ"التصوف السني" إلى «مجرد الاختلاف بين تصوف حضري (التصوف الفلسفي) وتصوف بدوي (التصوف السني) معتبراً أنه إذا كان الأوّل يتميز بأخذه بالثقافة النظرية المنتشرة في حواضر العالم الإسلامي خاصة، يكتفي تصوف البادية بالتأمل الشخصي الذي كان يمارسه أهله استتباعاً لقراءاتهم الساذجة للقرآن[٣]. وشبيه بذلك تلك المواقف التي اعتبرت التصوف في إفريقية والمغرب نسخة من نظيره في المشرق مع نفي كل خصوصية عنه[٤]، أو صدى للعرفان الشيعي ولفكرة الإمامة والمهدية، وهو ما يستفاد من قول ألفرد بل: «... وفكرة المهدي التي بيّنا فيما سبق تعمقها الشيعة الفاطميون. ولا عجب في أن يأخذ بها صوفية المغرب. فبين الفاطميين والصوفية تشابه في النزعة»[٥]. ومثل هذا الرأي أخذ به محمد عابد الجابري، وعمل على تأكيده إذ سعى إلى إيجاد مطابقة بين العرفان الشيعي والإشراق الصوفي، ورأى في الإمامية أو المهدية أساساً لقول المتصوّفة بالقطب، رمز المعرفة الكاملة[٦]. ومن اللاّفت للانتباه في دراسة محمد عابد الجابري أنّه يبني مواقف ويطلق أحكاماً لا دليل عليها من ذلك قوله: «إن شيوخ التصوف في المغرب لعبوا دورا أساسياً في إسقاط دولة الموحدين»[٧]، واعتباره أنّ «التيّار الصوفي لزم الحياد إزاء الحروب الصليبية في

---

(١) نيللي سلامة العمري، **الولاية والمجتمع**، ص ٥٢٣. والكوسموغونية هنا بمعنى العلمية الكونية Cosmologique.

(٢) برنشفيك ، م. س، ص ٣٣٩.

(٣) «L'Islam nord-africain», in: *Annales de l'institut des études orientales*, Faculté des Lettres, Alger, 1957, T.X V, p. 187.

(٤) يجدر بنا هنا أن ننبه إلى أهمية الجهد العلمي الذي بذله عبد المجيد الصغير في نقد هذا الطرح، وبيان ضعف مستنداته، مبرزاً خصوصية التصوف في المغرب، وذلك في كتبه الثلاثة : **تجليات الفكر المغربي** (دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب) ط ١، الدار البيضاء ٢٠٠٠، صص ١٦٠ ـ ٢٦٨ .**إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**، دار الآفاق الجديدة، المغرب، ١٩٩٤. **وفي الفكر الصوفي المغربي**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٩٩.

(٥) ألفرد بل، **الفرق الإسلامية**، ص ٣٢٢.

(٦) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦، صص٢٥٥ ـ ٣٩٢.

(٧) انظر محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ص ٣٢٤.

المشرق...». وأن «متصوفة المغرب والأندلس وقفوا نفس الموقف من الضربات القاضية التي كان يوجهها زعماء الإمارات المسيحية في شمال إسبانيا وغربها وشرقها ضد الوجود العربي الإسلامي هناك»[١].

كما ظلتّ بعض الدراسات التي اهتمّت بالتصوف أسيرة مواقف تكاد تكون انطباعيّة، أو نتيجة لتلفيقات لا تنمّ عن معرفة بالنصوص المصدرية لمتصوّفة إفريقية والمغرب. مثال ذلك القول بأن التصوف النظري أو الفلسفي الذي جسّدته مؤلفات ابن عربي وابن سبعين (ت٦٦٩هـ) والششتري (٦٦٨هـ) والبوني (ت٦٢٢هـ) وابن سيّد بونة، لم ينتشر في إفريقية ولم يؤثر في متصوّفتها. وقريب من هذه الرؤية الموقف الذي يضع حدوداً فاصلة بين اتجاهات الفكر الصوفي في المغرب ونظيره في إفريقية، ومن ثمّ ينفى التواصل المعرفي والتأثير الجدلي في النظرية والتجربة بين ما اعتبر تصوفاً سلوكياً اجتماعياً يقتصر فيه على ممارسة التعاليم وتلقين المريدين، والتصوف النظري المعرفي الناتج عن التأمل والمؤسَّس على عمق النظر والذوق والمدون في المصادر المعتمدة في هذا المجال.

إن غرضنا ليس تخطئة هذه المواقف أو تلك الأحكام، ولن نضع أمر دحضها أو الرّد عليها غاية أو هدفاً لنا، وإنما سنكتفي بمحاولة إضفاء النسبية عليها من خلال النظر في النصوص التي كتبت في هذا المجال والأقوال التي نطق بها متصوّفة إفريقية مما دُوّن في مصنفات التراجم أو مدوّنات المناقب، أو احتفظت به لنا كتب التصوف ذاتها، وذلك عبر قراءة الدلالات المختلفة لهذا الرصيد تطلعاً إلى استكناه حقيقة المسارات النظرية للفكر الصوفي في إفريقية منذ زمن التأسيس إلى أواخر القرن الثامن للهجرة. ولعلّ ذلك يستوجب البحث في عناصر الوصل والفصل بين "تصوف أهل الحقائق والنظر" و"تصوف أهل الرقائق والأخلاق"[٢] أو تصوف "العارفين" وتصوف "التجريبيين" ممن غلبت عليهم الممارسة. ومن ثم يمكن أن نبحث في مدى إسهام أهل التجربة والممارسة من المتصوّفة في تكوّن المتون النظرية لأهل الحقائق والنظر، ونرصد تبعاً لذلك مظاهر حضور تجارب هؤلاء وما استحال عندهم إلى "حكمة ذوقية" في كتابات صوفية أهل الحقائق والنظر. وهذا من شأنه أن يؤدي بنا إلى استجلاء حضور المعاني الروحية العالية في حياة صوفية التجربة، وهو ما يمكن اعتباره منطلقاً للنظر في محدّدات نظام المعرفة في الفكر الصوفي في إفريقية أثناء الفترة المشار إليها أعلاه، إذ إن ذلك يمثل أساساً نظرياً انطلق منه الفكر الصوفي في إفريقية في القرن التاسع للهجرة، من دون أن ننشغل بالتأريخ لأصول التصوف وأعلامه. ذلك أن

---

(١) م. ن، ص ٣٢٥. وهذا الرأي تفنده كتب التراجم ومؤلفات المتصوّفة والمصادر التاريخية ذاتها، ومشاركة أبي عمار المعروفي إلى جانب جمع من المتصوّفة في عملية صدّ هذه الحملة على إفريقية، أو مشاركة الشاذلي في صدّ الحملة الصليبية على مصر سنة ٦٤٨هـ دليل على بطلان هذا الرأي. انظر مناقشة عبد المجيد الصغير لذلك في كتابه، **تجليات الفكر المغربي**، م. س، ص ١٧٣ وما بعدها.

(٢) سبق لعلال الفاسي أن استعمل مثل هذه التحديدات، انظر كتابه: **التصوف الإسلامي في المغرب**، الرباط، ١٩٩٨، ص١٢ وما بعدها.

الغاية الأساسية لهذا المبحث هي دراسة سيرورة النسق الصوفي ورصد عملية تشكّله، وفهم طبيعة العلاقة الكائنة بين مبحثي "النفس" و"الأخلاق"، باعتبارهما يعكسان الوجه العملي للفكر والتنظير، فكأنّما هما قد مثّلا "المختبر" الذي تراجع فيه النظرية، وتكتمل أثناءه التجربة.

II ـ التاريخ وسيرورة تشكّل النسق الصوفي

سبقت الإشارة إلى أن العهد الموحدي مثّل بداية الفكر الصوفي في إفريقية، وإطاراً لتكوّن خطابه ومحدداته النظرية. وإذا أردنا أن نبحث في معالم تشكّل هذا الخطاب الذي استحال إلى نسق معرفي قائم بذاته في القرون اللاحقة في ضوء سياقاته التاريخية وأطره الفكرية، فإنّ علينا أن نرصد المنعطفات البارزة في مسار الفكر الصوفي على صعيد تحول التاريخ وتطوّر المفهوم.

يمكن أن ننطلق في دراسة لبنات تشكّل هذا الفكر من تجربة أبي مدين شعيب (ت ٥٩٤هـ/ ١١٩٧م)[١] التي مثلت نموذجاً مرجعياً لحياة روحية عميقة تقاطعت فيها عناصر مختلفة نابعة من تجارب صوفية متباينة وثقافة دينية تقليدية. فأبو مدين، إضافة إلى ما تلقاه من معرفة بالفقه والتوحيد والحديث، قد أخذ أصول التصوف أولاً عن أبي يعزى يلنور(ت ٥٧٢ هـ)[٢] الذي كان مستغرقاً في حياة روحية عميقة الأطوار، ثم عن عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ)[٣] الذي عُرف تصوفه بالميل إلى الكلام في "علوم الأسرار" وفك معاني فواتح السور. كما قرأ أبو مدين كتاب **الرعاية** للحارث المحاسبي على ابن الحسن بن حرزهم (ت٥٥٩ هـ/ ١١٦٣)[٤]، و**الرسالة** للقشيري[٥]، و**إحياء علوم الدين** للغزالي الذي انتشر أمر تعليمه والاهتمام به بعد انقضاء زمن المرابطين، وعرف بتدريس هذا الكتاب أبو الحسن ابن حرزهم الفاسي. وقد كان لهذا الكتاب أثر عميق في تكوين أبي مدين الذي قال: «طالعت أخبار الصالحين من زمن أويس القرني إلى زماننا فما رأيت **كالإحياء** للغزالي»[٦]. لقد جسّد أبو مدين أطوار رحلة صوفية التقت فيها السياحة الروحية بالتحصيل العرفاني، وهو ما بوّأه تلك المكانة المتميّزة. وكان أبو مدين نزل طنجة قادماً من مسقط رأسه اشبيلية ماراً بسبتة فمرّاكش ثم فاس رافعاً

---

(١) انظر ترجمته في التادلي: **التشوف**، صص ٣١٩ ـ ٣٢٦؛ والغبريني، **عنوان الدراية**، ص ٢٢ ـ ٣٢؛ وابن قنفد، **أنس الفقير**، تح. محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ١٩٦٥، ص ١١ وما بعدها؛ وابن الطواح، **سبك المقال وفك العقال**، تح. محمد مسعود جبران، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥، صص ٦٤ ـ ٧٦.

(٢) انظر ترجمته في **التشوف**، صص ٢١٣ ـ ٢٢٢، وفي **أنس الفقير**، ص ١٢ وما بعدها.

(٣) ترجمت له كتب كثيرة أبرزها: الشطنوفي، **بهجة الأسرار ومعدن الأنوار**، دار الكتب العربية، القاهرة، ١٣٣٠، ووضع الجيلاني مؤلفات مترقمة في التصوف، مثل **الغنية لطالبي طريق الحق**، ٢ج، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٩. وانظر : **ديوان عبد القادر الجيلاني**، تح. يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٨.

(٤) التادلي، **التشوف**، ص ٣٢٢.

(٥) ابن قنفد، **أنس الفقير**، ص ١٧.

(٦) التادلي، **التشوف**، ص ٢١٤.

شعار «إن اللّه لا يُعبد إلا بالعلم»[1]، ثم قصد المشرق حيث تلقى "الخرقة"(*) على يدي الجيلاني ثم استقرّ بحاضرة إفريقية تونس سنوات تسعاً تتلمذ عليه أبرز شيوخها، ثم ببجاية وهي من حواضر إفريقية آنذاك ولهذا عُدّ «خلاصة التصوف المغربي المتمثل في مدرسة أبي يعزى يلنور وابن حرزهم وأبي شعيب الصنهاجي والأمغاريين في تيط، والتصوف الأندلسي المتمثل في مدرسة المريّة كما مثّلها ابن العريف وقد انصهرت روحانية هؤلاء الشيوخ المغاربة بالتصوف المشرقي من خلال عبد القادر الجيلاني»[2]، لتبرز روافد هذا المزج الذي يجمع بين النظرية والتجربة، وبين التربية الخلقية المستمدة من تعاليم السنّة النبوية والثقافة الروحية التي تنجم عن العرفان الذوقي في سيرة أبي مدين وفي مجمل أقواله وأشعاره وتآليفه(**)، أو عند المتصوّفة الذين تلقّوا عنه وتأثروا به، سيما وأن أبا مدين قد أثّر في كلّ أشكال الفكر الصوفي، وفي مختلف تجارب التصوف ومظاهره التي عرفتها إفريقية وكلّ الغرب الإسلامي. وهو ما دفع أحد الدارسين المعاصرين إلى القول: «إن مدرسة أبي مدين تطرح إشكالاً لا تفسير له إلا بالرّجوع إلى خصوصية البيئة المغربية وظروفها السياسية، ذلك أن هذه المدرسة قد أثمرت اتجاهين مختنفين أشدّ الاختلاف. ذلك أنّه تتلمذ على أبي مدين ابن عربي الذي أخذ عنه بالمغرب، من جهة، والشيخ عبد السلام بن مشيش وأبو محمد صالح، فالأول مثّل قمّة التصوف المعرفي الإشراقي بالأندلس، في حين مثّل ابن مشيش رمزاً للتصوف السني بالمغرب»[3]. فإذا شئنا أن

---

(1) ابن قنفذ، **انس الفقير**، ص ١٢.

(*) الخرقة أو المرقّعة لباس يرمز خلعه على صاحبه عند أهل الصوفية إلى تلقّي أسرار العرفان والانقطاع إلى الحياة الروحية. وعند لبس الخرقة يلحق السالك الصوفي بسلسلة أسانيد من أقطاب الصوفية العارفين وصولاً إلى الجنيد المسمّى عندهم "شيخ الطائفة" فالإمام الحسن البصري فعلي بن أبي طالب فالرسول محمد. وقد عدت المرقّعة بمثابة الموت الأخضر، وهو أحد الميتات الأربع التي تقطع بها مدارج السلوك. لمزيد الاطلاع على رمزية لباس الخرقة، انظر ابن عربي، **كتاب نسب الخرقة**، تحقيق وتقديم كلود عداس، سلسلة حكمة، دار القبة الزرقاء، مراكش، ٢٠٠٠. وابتداء من القرن ٨هـ سوف يصطلح على تلقي الحرقة بـ"المشابكة" أي إبرام العهد بين المريد والطريقة.

(2) انظر محمد الرايس، «تأثير مدرسة الغوث أبي مدين بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع»، منشورات جامعة الحسن الثاني، المحمدية، ضمن ندوة **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، ٢٠٠٠، ص ١٦٧، ١٦٨؛ حسين فارسي، **أبو مدين حياته وأدبه**، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ٢٠٠٥.

(**) لقد تنوعت تآليف أبي مدين التي دوّن أغلبها تلامذته ومريدوه بين نثر وشعر وأقوال في الحكمة وله في ذلك ديوان شعر طُبع بعد أن جمعه ورتبه العربي بن مصطفى الشوار التلمساني بتصحيح وتحقيق لعبد ربه محمد بن أحمد التلمساني، صدر عن مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٥٧هـ/١٩٣٨م (١٠٤ صفحة). ونجد في كتاب **الجواهر الحسان في نظم أولياء تلمسان**، تحقيق وتقديم عبد الحميد حاجيات، ط. كلية الآداب، جامعة الجزائر، ١٩٧٤، مجموعة من القصائد والأزجال والموشحات التي تُنسب إلى أبي مدين. كذلك وجدنا نصين الأول بعنوان: **وصية أبي مدين**، مخ، دك. وط، رقم ٩٠؛ والثاني: **عقيدة أبي مدين**، مخ، د. ك. وط، رقم ٢٠٤٣، و يستغرق نصها ثلاث صفحات من الحجم المتوسط قدم لها بقوله: «هذه عقيدة الولي الصالح قطب زمانه سيدي أبي مدين الغوث شعيب الأنصاري».

(3) عبد المجيد الصغير، **تجليات الفكر المغربي**، ص ١٧٠. في خصوص لقاء ابن عربي بأبي مدين يرجع =

ننظر في صورة أبي مدين من جهة مكانته العلمية الصوفية في آثار ابن عربي رمز التصوف المعرفي، والمنظّر لعلومه، فإننا نجده يضع أبا مدين في أعلى مقامات العارفين، ويتخذ منه نموذجاً للدلالة على إمكان حصول المعرفة الذوقية وما يتصل بها من كشف ويقين، وهو يدعوه في مواضع عديدة بقوله: "شيخنا" أو "الشيخ". ففي الباب الرابع والعشرين من الجزء السابع عشر من **الفتوحات المكية** الذي خصصه ابن عربي لـ "المعرفة التي تجيء عن العلوم الكونية"، يقول: «ومن أقطاب هذا المقام، ممن كان قبلنا، محمد بن علي الترمذي الحكيم، ومن شيوخنا أبو مدين»(١)... «وإذا كان الحارث ابن أسد المحاسبي من عامة مقام الورع... فإن أبا يزيد البسطامي وشيخنا أبا مدين - في زماننا - كانا من خاصته»(٢). ويورد كلامه في شرح حقيقة منزلة "الوارث"(*) المحقق(٣)، معتبراً إياه من «أولئك الذين تحققوا بمنازل الحقّ، ورجع اختياراً إلى الخلق لا اضطراراً مثل أبي يزيد البسطامي»(٤)، مستدلاً بكلامه وبروايته لكلام الخضر لموسى في بيان حقيقة العلم الإنساني وحدّه من العلم الإلهي اللامتناهي(٥)، ومن ثمّ فإنه يعدّ أبا مدين ممّن حصّل "مقام التجريد"(٦)، وعلم بأسرار الحروف ودلالاتها الأنطولوجية(٧). ويورد ابن عربي في كتابه **محاضرة الأبرار** روايات منامية، ويحكي أخبار

= أنه قد تمّ في بحاية سنة ٥٩٠هـ، عندما كان ابن عربي ذاهباً إلى تونس أما قبل ذلك فيصعب أن يكون حدث هذا اللقاء، ذلك أن أبا مدين كان آنذاك متنقلاً بين المشرق وتونس، في حين أن ابن عربي لم يبدأ رحلاته إلى إفريقية والمشرق إلا في سنة ٥٨٩هـ. ورغم أن ابن عربي هيأ للقاء آخر بأبي مدين غير أنه لم يتمكن من ذلك إذ توفي أبو مدين سنة ٥٩٤ هـ، ففضّل أن يواصل تلقي أسرار المعرفة الصوفية عن قطب التصوف ووارث علوم الشيخ أبي مدين ونعني به عبد العزيز المهدوي (ت٦٢٤هـ/ ١٢٢٤م) الذي زاره ابن عربي للغرض ذاته ثانية سنة ٥٩٨ هـ. انظر عبد الرحمن بدوي، «أبو مدين وابن عربي»، ضمن الكتاب التذكاري **محي الدين بن عربي**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٩، ص ١٢١. ويجدر أن نشير إلى رسالة الدكتوراه التي أعدها محمد قريسة بعنوان: **أبو مدين شعيب وتصوفه** (عمل مرقون)، جامعة الزيتونة ١٩٨١، وخصص فصولاً منها لمناقشة تأثير أبي مدين في تصوف ابن عربي وتصوف ابن سبعين وتلميذه الششتري وفي تصوف الطريقة الشاذلية وتعاليمها الروحية، انظر ص ٢٨١ وما بعدها.

(١) **الفتوحات المكية**، م ٣، ص ١٦٩.

(٢) م. ن، م ٤، ص ٧٢.

(*) الوارث هو بمنزلة القطب وهو الإنسان الكامل، فهو الولي العارف، وهو المحقق بعبارة ابن سبعين، انظر: **بدّ العارف**، تح، جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٥ وما بعدها.

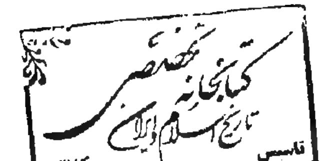
(٣) **الفتوحات المكية**، م ٤، ص ١٠٥.

(٤) م. ن، ص ١١١.

(٥) م. ن، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٦) **الفتوحات المكية**، م ٧، ص ١٩٦، ومقام التجريد في عرف أهل الصوفية هو «خلو قلب العبد وسره عما سوى الله، بمعنى أن يتجرد بظاهره عن الأعراض وبباطنه عن الأعواض... ويتجرد بسره عن ملاحظة المقامات التي يدخلها، والأحوال التي ينازلها». انظر عبد المنعم حفني، **المعجم الصوفي**، دار الرشيد، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٤ .

(٧) **الفتوحات المكية**، م ٢، ص ١٣٤، م. ن، م ٦، ص ٤٣٤، ٤٣٩.



لقاءات روحية حدثت لأبي مدين مع أعلام التصوف والفلسفة تبرز مدى رسوخ قدم هذا الشيخ في العلم[1].

وعلى نفس المنوال ينظر محي الدين بن عربي إلى عبد العزيز المهدوي (ت ٦٢٤هـ/ ١٢٢٤م)[2] الذي آلت إليه القطبانية في التصوف وعلومه بعد وفاة أبي مدين، وهو يعتبر إضافة إلى أبي علي النفطي (ت٦١٠هـ/ ١٢١٣م)[3]، وأبي يوسف يعقوب الدهماني(ت ٦٢٤هـ/ ١٢٢٤م)[4]، وجرّاح بن خميس[5]، وأبي سعيد الباجي (ت٦٢٨هـ/ ١٢٣١م)[6]، ومحمد الدّباغ (ت ٦١٨ هـ) أبرز الشخصيات التي تمثل الفكر الصوفي في إفريقية في العصر الموحدي، إذ شكّلت مقالات هذه الشخصيات بتجاربها الروحية لبنات أساسية رسمت معالم البناء النظري للخطاب الصوفي في إفريقية، ولمحدّداته وسماته الأساسية، يتجلّى ذلك من خلال الصورة التي ارتسمت حول حياة هذه الشخصيات ومدى إخلاصها للحياة الروحية ولطريق التصوف قبل لقائها بأبي مدين أثناء مكوثه في تونس، بعد عودته من الحج سنة ٥٦١ هـ

(١) ابن عربي، **محاضرة الأبرار ومسامرة الأخبار**، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١، ص ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٧٩، ٢٩٢.

(٢) انظر ترجمته في: ابن الطواح، **سبك المقال**، صص ٥١ ـ ٥٤. وانظر أبا الحسن علي الهواري مخطوط **مناقب أولياء تونس**، رصيدح ح عبد الوهاب، رقم ١٧٩٤٥. وانظر النبهاني، **كرامات الأولياء**، ج٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣، صص ١٧٢ ـ ١٧٣. وقد أخطأ في اعتبار تاريخ وفاته سنة ٦٧١ هـ.

(٣) انظر ابن الطواح، **سبك المقال**، صص ٦٩ ـ ٧٦. وانظر محمد بن صالح القيرواني، **تكميل الصلحاء لمعالم الإيمان**، المكتبة العتيقة، ١٩٧٠، ص ٣٤٧. وانظر **مناقب أولياء تونس** (مخطوط رصيدح ح عبد الوهاب د. ك. وط رقم ١٨٥٥٥. أمّا النص الكامل لمناقبه التي كتبها محمد سالم بن أحمد التواتي فتوجد بقصر النجمة الزهراء بضاحية سيدي بوسعيد تحت رقم ٢٩٤.

(٤) انظر مناقبه التي وضعها عبد الرحمن بن محمد الدباغ في **الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية**، رقم ١٧٩٤٤، تح. عبد الكريم الشبلي، كلية العلوم والإنسانية والاجتماعية بتونس، ١٩٩٧ وقد ورد هذا النص مختصراً في **معالم الإيمان**، ج ٣، صص ٢١٣ ـ ٢٢٩.

(٥) لم تفرد له المصادر ومدونات المناقب ترجمة خاصة، ولم نتمكن من تحديد تاريخ وفاته، تردد ذكره في **مناقب أولياء تونس** (م. س)، وفي معرض الحديث عن المهدوي. ومما يستفاد في خصوص ترجمته أنه كان مرابطاً بمرسى عبدون قبل أن تسمّى باسمه، وهو ما ذكره الزركشي في **تاريخ الدولتين**، ص ١٠٧، والوزير السراج في **الحلل**، ج ٣، ص ٣٢٥، ٣٢٦، الذي أضاف أن جرّاح بن خميس كان **من أشياخ محي الدين بن عربي**، ويؤكد هذا كلام ابن عربي نفسه «.... شيخنا جرّاح بن خميس الكناني، وكان من سادات القوم مرابطاً بمرسى عبدون»، **الفتوحات المكية**، م ٣، ص ١٨٢، ١٨٣، وعقد له ترجمة مختصرة في **رسالة روح القدس في محاسبة النفس** جاء فيها أنه: «أبو محمد عبد اللّه بن خميس، بمدينة تونس، لقيته وزرته حافياً على قدميّ في شدة الحرّ تأسياً بشيخي أبي يعقوب وأبي محمد، قالا لي إنّهما رآياه على هذه الحالة»، ط٢، دار الإيمان، دمشق، ١٩٩٤، ص ١٣٠.

(٦) انظر: علي بن القاسم الهواري، **مناقب أبي سعيد الباجي**، مخ، دك، وط. رقم ١٧٩٥٠، تح. أحمد البخاري الشتوي، وقدم له توفيق بن عامر، الشركة التونسية للنشر، تونس، ٢٠٠٤. وانظر الزركشي، **تاريخ الدولتين**، صص ٥٧ ـ ٥٨.

إذ كان يلتقي هؤلاء في مسجد سوق السكاجين بالعاصمة.

وقد وضع أغلب هؤلاء الأعلام تآليف ورسائل ونصوصاً صوفية أو فكرية متصلة بقضايا المعرفة والجدل الديني، من ذلك ما كتبه أبو علي النفطي في الردّ على أبي يعقوب الطرّي(١)، أحد متكلمي الخوارج، إذ ناقشه في مسائل كلامية، وفي قضايا تأويل النصوص الدينية وبيان منزلة العقل في ذلك. كما تضمنت مناقب أبي سعيد الباجي مواقف وأفكاراً تتصل بمنزلة العارف الصوفي وقدرته على استكناه حقيقة الوجود، من خلال المعرفة بأسرار الحروف (الخيمياء)(*). ونجد لدى المهدوي في نص **رسالة الصلاة المباركة**(٢) معاني تتصل ببيان أصل النشأة وصدور الكائنات وحقيقة الموجودات من جهة كونها تمثل كلمت اللّه المسطورة في الكون، وتدور كل هذه المعاني على فكرة "الحقيقة المحمدية" و"الكلمة الجامعة"، أو الكلمة بما هي الحقيقية السارية في كل الوجود. وفي مقابل ذلك تضمنت مناقب أبي يوسف يعقوب الدهماني قيماً ومبادئ أخلاقية في التربية الروحية وإصلاح النفس.

وقد مثّلت تجارب هؤلاء وأقوالهم الإطار الأمثل لبروز شخصية أبي الحسن الشاذلي التي كانت بمثابة الأنموذج الجامع لتجارب ومقالات هؤلاء الشيوخ، ذلك أنه تتلمذ عند قدومه إلى تونس على أبي سعيد الباجي الذي «أدرك حاله قبل أن يبديه»(٣)، حسب عبارة الشاذلي نفسه، وقد تتلمذ قبل ذلك بالمغرب على عبد السلام بن مشيش(٤) الذي يعدّ بدوره من تلامذة أبي مدين.

وفي تونس عرف الشاذلي حياة روحية عميقة الأطوار قضاها بين منطقة شاذلية، وجبل زغوان، وحاضرة تونس، بعد أن التقى بعلي الحطاب ومحمد الحبيبي، وشكّل وإياهما النواة الأولى لما سيعرف بأصحاب الشاذلي الأربعين(٥)، ثم بادر إلى وضع نصوص

---

(١) انظر النص الكامل لهذا الرّد في **رحلة التيجاني**، صص ١٤٣ ـ ١٤٦.

(*) يقوم علم أسرار الحروف المصطلح عليه قديماً بالخيمياء عىى البحث في خواص الحروف وطبائعها الخفية مستنداً إلى أصول يستمدها من حساب الجمل والكيمياء والقرائن. جاء في **دائرة المعارف الإسلامية** أن الخيمياء علم يهتم بدرس كيمياء الوجود الروحي (م ١٣، ص ٢١، ج٢). ويبين ابن خلدون كيف أن ثمرة علم أسرار الحروف عند الصوفية تصرّف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة في الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان. انظر: **المقدمة**، فصل: علم أسرار الحروف، صص ٣٨٨ ـ ٤٠٧، وانظر كذلك كتابه، **شفاء السائل**، دار الفكر، لبنان ـ سوريا، ط ١٩٩٦، صص ١١٢ ـ ١١٧. وانظر عبد الباقي مفتاح، **المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن العربي**، دار البراق، بيروت، ٢٠٠٤، إذ تطرّق في مقدمة هذا الكتاب إلى أهميّة علم أسرار الحروف والأعداد عند ابن عربي، ص ١٧، وما بعدها.

(٢) انظر النص الكامل لهذه الرسالة في النبهاني، **سعادة الدارين**، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).

(٣) **مناقب أولياء تونس**، مخطوط، د. ك. وط، رقم ١٧٩٤٥، ورقة ٩.

(٤) ابن الصبّاغ، **درة الأسرار وتحفة الأبرار في مناقب أبي الحسن الشاذلي**، تونس، ١٣٠٤/١٨٨٦، ص ٥.

(٥) في التعريف بأصحاب الإمام الشاذلي الأربعين انظر: محمد بن عثمان لحشايشي، **الدّر الثمين في التعريف بأبي الحسن الشاذلي وأصحابه الأربعين**، المطبعة العصرية، تونس، ٢٠٠٠. محمد بن الخوجة، **صفحات من تاريخ تونس**، م. س، صص ٣٧٩ ـ ٤٠٥.

"الأحزاب"[١] ومقالات أخرى في التصوف وآدابه. وأخلاقيات المجاهدة الروحية، ومسائل المعرفة الكشفية، ضمن رؤية عرفانية ذوقية أخلاقيّة تقوم على الجمع بين نعم الدنيا والإخلاص للأخلاق الصوفية من ناحية، وعلى التوفيق بين تعاليم السُنّة ومبادئ الفكر الصوفي من ناحية ثانية، وذلك ضمن رؤية مستحدثة للتصوف، تغلّب الأخلاق والقيم العملية وتجعل النظري في خدمة التجربة والممارسة، وهو ما دفع بعض الدارسين إلى القول «إن أبا الحسن الشاذلي قد لعب في حقل التصوف الإسلامي دوراً لا يقل أهمية عن الدور الذي لعبه من قبل أبو حامد الغزالي»[٢]. وهنا يجدر بنا أن نؤكد أن المشروع الصوفي لأبي الحسن الشاذلي يمتد في جذوره إلى المدرسة البغدادية في التصوف، التي أرسى دعائمها أبو القاسم الجنيد، ومثّل القشيري والغزالي والجيلاني، إضافة إلى ابن حرزهم وأبي يعزى يلنور وأبي مدين وابن سيدبونة (ت ٦٢٤هـ)[٣] وابن مشيش والمهدوي لبنات أساسية فيها. فهناك أسانيد كثيرة تربط الشاذلي بالجنيد، منها أسانيد ثلاثة تبدأ من أبي مدين إلى الجنيد عبر شخصيات كان لها أكبر الأثر في التصوف في المغرب وإفريقية مثل الجيلاني وابن حرزهم وأبي يعزى[٤].

كما نجد أبا الحسن الشاذلي حاضراً في كل الأسانيد الصوفية التي جاءت بعده، مروراً بأعلام التيار الصوفي الذي برز في القرن التاسع للهجرة ممثلاً بأبرز شخصياته : أحمد بن عروس وأحمد زروق[٥] ومحمد بن سليمان الجزولي وأحمد بن مخلوف الشابي، عبر أسانيد مختلفة. كما يتردّد ذكر أقوال الشاذلي ومبادئه في الكتابات الصوفية اللاحقة عليه في المغرب والأندلس وفي إفريقية ومصر، بل إنه يمثل نموذجاً للصوفي العارف الذي قطع كل المقامات الصوفية، وحقّق الأحوال العالية في الكشف والمحبة والفناء. فقد برز في آخر القرن السابع للهجرة محمد بن عبد الرحمن الأنصاري (ت ٦٩٩هـ / ١٢٩٩م) ـ ابن محمد الدّباغ أحد أصحاب المهدوي وأبي مدين ـ كان متصوّفاً متأثّراً بالتعاليم الشاذلية وشارحاً للإرث الصوفي المتقدّم عليه. فبالإضافة إلى التراجم التي وضعها لمتصوفة إفريقية في **معالم الإيمان**، ألف كتاباً ذا منزع تنظيري بعنوان **مشارق أنوار**

(١) في خصوص المؤلفات التي تضمنت نصوص الشاذلي ومقالاته، راجع : **درة الأسرار**، م. س، صص ٢٥ ـ ١٣٢. وانظر النصوص الكاملة للأحزاب في **نبراس الأتقياء ودليل الأنقياء**، المطبعة العصرية، تونس (د. ت). وانظر أبا الحسن الشاذلي **الجواهر المصونة واللآلئ المكنونة**، المكتبة الشعبية، بيروت، (د. ت)، وانظر أحمد الشافعي : **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**، المطابع الموحدة، تونس، ١٩٨٦. هذا إضافة إلى ما تضمنته نصوص مناقب أولياء تونس في نسخها المختلفة من أقوال للشاذلي.

(٢) عبد المجيد الصغير، **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**، دار الأفاق الجديدة، المغرب، ط ٢، ١٩٩٤، ص ٢٥.

(٣) متصوّف أندلسي تتلمذ على أبي مدين، من مؤلفاته: **كتاب الشهاب موعظة لأولي الألباب**، تح. عبد الاله بنعرفه، دار المشرق الإسلامي، المغرب، ٢٠٠٥.

(٤) حسين جلاب، **محمد بن سليمان الجزولي**، ط٢ ، مراكش، ١٩٩٩، صص ١١ ـ ١٤. وانظر : D. Rayne Georges , *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*/Annexe, p. 72.

(٥) نجد أحمد زرّوق مثلاً يذكره في كامل مؤلفاته بقوله "أستاذنا"، انظر مثلاً: **قواعد التصوف**، ص ٢٨.

القلوب ومفاتح أسرار الغيوب[1]، خصصه لبحث مسألة العشق الإلهي في علاقتها بالأحوال الصوفية ومشكل المعرفة. وقد اعتبر المستشرق هـ. ريتر هذا المؤلف «مثالاً جيّداً لأقوال المتصوفين في العشق من المتأثرين بالفلسفة الأفلاطونية»[2]. وهو ما جعله يؤثر تأثيراً قوياً في أحد المصادر الأساسية لمؤلف لسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦ هـ) **روضة التعريف بالحب الشريف**[3]، هذا الكتاب الذي أثار جدلاً كبيراً، وأرجع إليه بعض الباحثين السبب الرئيسي لفتوى الفقهاء بإهدار دم ابن الخطيب والتمثيل بجثته[4].

وقد تجلت أفكار الشاذلي في الأخلاق والمحبة، وإيثار الحياة الروحية منهجاً في العبادة في نماذج صوفية كان لها كبير الأثر في مسار التيار الصوفي في إفريقية مثل علي الحطاب (ت ٦٧١هـ/ ١٢٧٢م)[5] وعائشة المنوبية (ت ٦٦٥ هـ/ ١٢٦٦م)[6] التي حاكت في حياتها الروحية نموذج الحب الإلهي كما جسدته رابعة العدوية، وبدت عيبها نزعة "ملامتية" أبرزت جوانب منها في ما أثر عنها من مواجد ومناجيات صوفية في المحبة، وفي "أدب المعراج' الصوفي"[*]. فقد جاء في مناقبها مثلاً أنها قالت : «شربت من بحر الحب، ودخلت باب القرب حتى شاهدت الملكوت، وأهل الحب صرعى في حضرة المحبوب، ثم تجلّى لي المحبوب فحصلت على المقصود، وظفرت بالمطلوب»[7]. وفي السياق ذاته مثلت منظومة الشاذلي في التصوف وأدبيات الحياة

---

(١) عبد الرحمن الدّباغ، **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب**، تحقيق هـ. ريتر، دار صادر، بيروت، (د. ت).

(٢) م. ن، المقدمة.

(٣) **روضة التعريف بالحب الشريف**، جزآن، ط ١، تحقيق محمد الكتاني، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٠. يقول ابن الخطيب: «وكنت وقعت من الكتب المؤلفة في المحبة على جملة منها : كتاب ابن الدّباغ القيرواني....» م. ن، ص ٩٨. وقد أدرج المقري التلمساني هذا كتاب المصنف ضمن الكتب المؤلفة في المحبة وقال عنه : «كتاب مفرقع، ووجه المقصود منه منبرقع». **نفح الطيب**، تح. إحسان عباس، دار صادر ، بيروت، ١٩٦٨، ج٦، ص ٢٨٤.

(٤) م. ن، مقدمة المحقق، ص ٢٥ وما بعدها.

(٥) انظر نص الدراسة التي وضعها يوسف العثماني في مقدمة تحقيقه كتاب **سيدي علي الحطاب أخباره ومناقبه**، المطبعة العصرية، تونس، ٢٠٠٢، صص ٤٧ ـ ٧٧.

(٦) صدرت مناقبها التي وضعها أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي بعنوان **مناقب عائشة المنوبية**، ط١، المكتبة الشونية بسوق السرارية، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م. وانظر ترجمتها في ح ح عبد الوهاب، **شهيرات التونسيات**، ط ٣، المنار، ١٩٨٥، صص ١١٧ ـ ١١٨.

(*) من المعلوم أن كبار المتصوفة صوروا تجاربهم الروحية، ومراقيهم باتجاه الحضرة الإلهية، في نصوص تنزع إلى الأدبية في الكتابة وتعتمد أساليب فنية وجمالية في بناء نصوص هذه التجارب اصطلح عليها الدارسون بـ"أدب المعراج". انظر سعيد الوكيل، **تحليل النص السردي. معارج ابن عربي نموذجاً**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.

(٧) **مناقب عائشة المنوبية**، ص ٤١. ولعل مثل هذا المنحى في تصوف عائشة المنوبية هو الذي جعل بعض الدراسات المعاصرة ترى أنها مثلت بصفة مبكرة أولى نماذج التيار الملامتي في التصوف الذي يقوم على =

الروحية قاعدة نظرية لتصوف تلميذه البارز أبي العبّاس المرسي (ت٦٨٦هـ/ ١٢٧٨م) الذي توّلى نشر أفكار الشاذلي في مصر، ثم تولى بعده أبو عطاء اللّه السكندري (ت ٧٠٩ هـ/ ١٣٠٩م) ـ بعد أن تحوّل من الانشغال بعلم الكلام إلى التصوف ـ تنظير مبادئ المنظومة الشاذلية في ضوء قراءة عرفانية ذوقية للأسماء الإلهية، وعمل على إنشاء بناء نظريّ للمتن الصوفي الشاذلي من جهة كونه فلسفة أخلاقية عملية، وحكمة ذوقية نظرية، وقد ضمن ذلك في كتابيه **اللّه**[1] **والحكم**[2] اللذّين مثّلا مدار اهتمام بالغ للفكر الصوفي في المشرق، وفي إفريقية والمغرب حيث تواترت القراءات، والتعاليق والشروح على متن هذا الكتاب (**الحكم**)[3]، وتم اتخاذه منطلقاً لبناء تصورات فكرية جديدة تتصل بالتصوف وعلومه. وقد استمر ذلك إلى عهد قريب[4]. قد كانت مؤلفات ابن عطاء اللّه السكندري، وخاصة **الحكم**، بمثابة المرجعية النظرية الأساسية لكتابات أعلام التصوف في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م. فعمر بن علي الرّاشدي، مؤلف **ابتسام الغروس**، يحيل في مواضع مختلفة على مؤلفات السكندري، ووضع أحمد زروق شرحاً مطولاً على هذا الكتاب. كما تأثر في القرن ٨هـ/ ١٤م المتصوّف والمؤرخ والشاعر اليميني عبد اللّه بن أسعد اليافعي (ت٧٦٨هـ/ ١٣٦٥م) بالمبادئ الشاذلية، وراح يشرح في ضوئها أمهات كتب التصوف الإسلامي مثل مؤلفات الحلاج والجيلاني وابن عربي وابن سبعين والششتري. وبالتوازي مع ظهور مؤلفات السكندري وانتشار تأثيرها مشرقاً ومغرباً برزت في القرن الثامن الهجري تجارب أخلاقية صوفية متأثرة بالمبادئ الشاذلية، جسّدها محمد الظريف (ت٧٨٧هـ/ ١٣٨٥م) الذي استلهم الإرث الصوفي الشاذلي ووظفه في سياق وضعه لنص **وصية محمد الظريف**[5]، ولصياغة بعض الأشعار التي تدور

= إيثار المحبة الإلهية واعتبارها حقيقة باطنة للمتصوّف عليه أن يحتكم إليها في كل أعماله مع لوم النفس في ذلك. حول الملامتية يمكن مراجعة ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، صص ٣٤ ـ ٣٧، وانظر: السلمي، **الملامتية والصوفية وأهل الفتوة**، تح. ابي العلاء عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٥، صص ١١ ـ ٤٧. وفي خصوص النزعة الملامتية في تصوف عائشة المنوبية انظر: زهير بن يوسف، **الصوفية بإفريقية من خلال المدونة المنقبية**، م. س، ج ٢، صص ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(١) ابن عطاء اللّه السكندري، **اللّه القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢.

(٢) انظر النص الكامل لحكم ابن عطاء اللّه السكندري ضمن: Paul Nwyia, *Ibn Ata Allah et la naissance de la Confrérie Shadilite*, Dar El Machreq, Beyrouth, 1990, pp. 85 - 229.

(٣) انظر، مثلاً: ابن عباد النفزي الرندي، **غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية**، ط٣، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٨٢.

(٤) انظر احمد بن عجيبة ، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، ط٣، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٨٢.

(٥) وردت هذه الوصية في بعض مجاميع المناقب، رصيد د. ك. وط، الأرقام ٧٥٢٨، ١٨٤٤١، ١٨٨٠١. وأدرج الوزير السراج نصها كاملاً في **الحلل السندسية**، ج ٣، صص ٣٠٧ ـ ٣١١. انظر الشرح الذي وضعه عليها محمد بن قاسم الرصاع، مخ. دك. وط، رقم ١٥٤٥٦.

على فكرة المحبّة الإلهية، والتحلي بالفضائل والأخلاق الصوفية. وفي هذا الإطار بالذات نشأت تجارب أعلام التصوف بسائر حواضر الغرب الإسلامي، ومن أبرز هؤلاء: محمد بن سليمان الجزولي (ت ٨٧٦هـ) شيخ الطريقة الجزولية، وعبد الرحمن الثعالبي المتصوّف والمفسر والفقيه المتوفى أواخر القرن التاسع للهجرة في الجزائر[١]، والشيخ سيدي يونس الوزلاجي (ق٩هـ) من أولياء البربر من أعلى جبل بجاية، وهو من الأشراف.

بهذا نكون قد بيّنا جوانب من خصائص المسار التاريخي لتشكّل النّسق الصوفي في إفريقية في علاقته بتاريخ التصوف الإسلامي في المشرق والمغرب، وبالاعتماد على قراءة مضمرات التجارب الروحية لأعلامه. وقد اتضحت لنا من خلال ذلك متانة الروابط الفكرية والروحية التي وصلت أعلام الفكر الصوفي في إفريقية برموز التصوف المعرفي الحكمي. وهنا يجدر بنا أن نوضّح بأنّ التصوف في إفريقية، ومنذ العهد الموحدي على الأخص كان على صلة تامة، وفي علاقة جدلية بالمصادر الصوفية النظرية ومؤلفات الحكمة الإشراقية، سواء منها ما أُلف في المشرق أو ما خُطّ في المغرب، بل إنه كان لمتصوّفة إفريقية الأثر البارز في وضع بعض مؤلفات التصوف النظري[٢].

ومن ثمّ أمكن لنا أن نؤكد مدى ارتباط التصوف في إفريقية بالفلسفة، وبعلوم الحكمة النظرية والعملية، تؤيد ذلك عديد الأدلة والحوادث التاريخية. فقد ارتبطت انطلاقة التيّار الصوفي في إفريقية بمقدم مؤلفات الغزالي الكلامية والصوفية والفلسفية خاصة منها **إحياء علوم الدين** إلى إفريقية مع أبي بكر ابن العربي (ت ٥٤٣ هـ/ ١١٤٨)، أحد تلامذة الغزالي الذي استقرّ بساحل إفريقية (المنستير) عند عودته من رحلته إلى المشرق وكان ذلك سنة ٤٩٤هـ/ ١١٠١م[٣]. وفي السياق ذاته نجد أن عبد العزيز المهدوي كان يدرّس **كتاب الحكمة** لابن برّجان[٤]، فيما ترك ابن عربي عميق الأثر في متصوّفة إفريقية ممن لقيهم في مجالس المهدوي وأبي سعيد الباجي، وقد ظهر ذلك واضحاً في المؤلفات الصوفية اللاحقة مثلما تجلى ذلك في كتاب **مشارق أنوار القلوب** لدّباغ. ولم تكن منظومة الشاذلي منفصلة عن المؤلفات النظرية والحكمية الصوفية لا سيما وقد أضاف إلى ثمرات تجربته الروحية اطّلاعاً على أمهات كتب التصوف مثل **ختم الأولياء** للترمذي، **وقوت القلوب** لأبي طالب المكي، **والمواقف والمخاطبات** للنّفري، **والإحياء** للغزالي[٥]. كذلك

---

(١) له تفسير موسوعي للقرآن الكريم بعنوان: **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، حققه عمّار الطّالبي، وصدر عن وزارة الثقافة الجزائرية، ٢٠٠٧.

(٢) قال محي الدين بن عربي: «قد وقف الصفي الولي (عبد العزيز المهدوي) على سبب بدء العالم في كتابنا المسمى بـ: 'عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب' وفي كتابنا المسمّى بـ'إنشاء الدوائر' الذي ألفنا بعضه بمنزله الكريم في وقت زيارتنا إياه سنة ثمان وتسعين وخمسمائة»، **الفتوحات المكية**، م ٢، ص ١١٩.

(٣) انظر عمار الطالبي، **آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية**، ط ١، الجزائر، ١٩٧٤، ص ٧٨.

(٤) Claude Addas, *Ibn Arabi, ou la quête du soufre rouge*,p. 76 - 77.

(٥) انظر السكندري، **لطائف المنن**، ص ٧٢.

كانت أفكار ابن سبعين وفلسفته الصوفية التي اعتنقها تلميذه الششتري متداولة في إفريقية بعد مروره بها. وقد حدثت له خلافات مع فقهائها الذين اتهموه بالزندقة وأثاروا الشكوك حول عقيدته[١]. ومع ذلك فقد أثّر في متصوفتها، ونقلوا عنه إذ نجد في مناقب حسين السيجومي استشهادات بأقوال ابن سبعين[٢]، كما أنه التقى بمن صحب ابن سبعين في تونس وتلقى عنه، وتأثر به[٣]. كذلك شأن الششتري الذي استطاع أن يترك الأثر الكبير في تصوف إفريقية، سيما وأنه مكث طويلاً بأرضها، ما بين الحاضرة وقابس وطرابلس، واعتمد منهج السماع أسلوباً في إذاعة أفكاره الصوفية المفعمة بمعاني العشق والتجلّي والمعرفة الإشراقية[٤]، رغم أنّ تأثيره في الكتابات الصوفية المعاصرة له لم يبرز بصفة واضحة المعالم. إلاّ أنّ القرن التاسع للهجرة سيكون قرن التأثّر بتصوف الششتري ومن ورائه تصوف ابن سبعين مع الاقتباس عنهما، يظهر ذلك واضحاً وجليّاً على الأخص في كتاب **ابتسام الغروس** لعمر بن علي الراشدي[٥]. كما كان لنظريات فلاسفة الإسلام في التصوف والسعادة الروحية والحكمة الإشراقية حضورها في كتابات متصوّفة إفريقية وأقوالهم، وتأثروا بها في آراء كثيرة صدرت عنهم، وهو ما يمكن استنتاجه ـ مثلاً ـ مما ذكره ابن خلدون في **رحلته**[٦].

وتبعاً لهذا يكون من الضروري أن نراجع الرأي القائل: «إنه لئن لم يتمكن الأندلسيون من نشر الثقافة الصوفية في إفريقية ونخص بالذكر منهم ابن سبعين، فإن الأفكار البسيطة التي دعا إليها الشاذلي وجدت قابلية أكثر، وأدت إلى تكوين أنصار له، وهم الذين سمّو بأصحاب الشاذلي

---

(١) أورد ابن خلدون أن شيخ الفقهاء في تونس أبا بكر بن خليل السكوني وجه حملة شديدة ضدّ ابن سبعين واتهمه بالزندقة، **تاريخ ابن خلدون**، ج ١، ط دي سلان، الجزائر، ١٨٤٧، ص ٤١٦. كما صور ابن الخطيب في كتابه **الإحاطة** حملة الفقهاء على ابن سبعين قائلاً: «ولما توفرت دواعي النقد عليه زيفاً وانتباذاً ونحلة وصحبة كثر عليه التأويل، ووجهت لألفاظه المعاريض، قلبت موضوعاته، وتعاورته الوحشة». ابن الخطيب، **الإحاطة**، ج٤، تح. عبد الله عنان، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٣٨.

(٢) ابن الصّباغ، **مناقب السيجومي**، مخ د. ك. وط، رقم ١٨٥٥٥، و ٩ : و ظ.

(٣) أورد ابن رشيد في **ملء العيبة** أن ابن يعقوب يوسف بن عقاب، أحد نزلاء تونس من الأندلسيين، وهو متصوّف قال: «صحبت بسبتة وبجاية وتونس وإلى قابس الشيخ الفقيه الحافظ المحقق العالم أبا محمد عبد الحق بن أبي إسحاق بن سبعين»، ج ٢، تح. محمد الحبيب بن الخوجة، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٢، ص ٣١٣.

(٤) لمزيد التحقق من ذلك يمكن مراجعة المقدمة المهمّة التي وضعها علي سامي النشار في أول تحقيقه لـ **ديوان الششتري**، دار المعارف الإسكندرية، ١٩٦٠، صص ١ ـ ٤٧.

(٥) انظر مبحث المصادر النظرية للفكر الصوفي في القرن ٩ هـ/ ١٥م ضمن العنصر الثاني من الفصل الثالث في الباب الأول من هذا الكتاب.

(٦) يذكر ابن خلدون ان العالم أبا عبد اللّه محمد ابن أحمد الشريف الحسني ـ وهو من علماء تلمسان ـ بعد ان درس على أبي عبد اللّه الآبلي شيخ ابن خلدون في العلوم العقلية كتاب : **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، وعلى أثر ارتحاله إلى تونس سنة ٧٤٠هـ، لقي الشيخ القاضي أبا عبد اللّه ابن عبد السلام وحضر مجلسه، وكان ابن عبد اللّه يصغي إليه... ويؤثر محله... حتى إنه كان يخلو به في بيته فيقرأ عليه فصل التصوف من كتابه : **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا. انظر : **رحلة ابن خلدون**، صص ٦٤ ـ ٦٥.

الأربعين وشيوخ الشرف»[1]، سيما وأنّ مشروعية هذه المراجعة تكتسب وجهتها استناداً إلى ما تمّ بيانه بخصوص ذلك التداخل الحاصل بين مصادر تصوّف الشاذلي ومصادر تصوّف ابن سبعين من جهة المرجعية الفكرية، والشيوخ الذين تتلمذ كل منهما عليهم. كذلك تذكر المصادر أنّ الشاذلي وابن سبعين كان تأثيرهما بارزاً في متصوّفة أفريقية، ولهذا تكاد تكون نفس التهمة وجهت إليهما وهي الخروج عن عقيدة أهل السنة والجماعة، والأخذ بأقوال الباطنية والفلاسفة، والميل إلى الكلام في أسرار الحروف وانتحال صناعة الكيمياء والزندقة. وقد كان هذا مدار التهمة التي وجهها الفقيه ابن البرّاء (ت٦٧٧ هـ/١٢٥٨م) إلى الشاذلي وألبّ عليه فقهاء السّنة، ودبّر له مؤامرة مع السلطان الحفصي انتهت باستجوابه، وامتحانه في عقديته ومعرفته بمذهب أهل السنة والجماعة. فكان ذلك سبب هجرته إلى مصر واستقراره فيها، وسبب تعجيل ابن سبعين بمغادرة إفريقية باتجاه المشرق. والاتهام نفسه قد وُجّه إلى عبد العزيز المهدوي عندما كان مرابطاً بالمنستير قبل ارتحاله إلى المشرق ولقائه بأبي مدين وابن عربي، إذ انكر عليه فقهاء عصره دخوله الخلوة وانقطاعه عن الطعام مستغرقاً في الذكر والتأمل[2]، فلمّا نزل الحاضرة واصل عزلته للناس، منقطعاً في جمع من مريديه إلى حياة روحية عميقة، فاتهم بمجاراة أقوال الإسماعيلية وأفكار أفلوطين، وقد استمر ذلك إلى عهد قريب حيث نجد صاحب **تراجم المؤلفين**، محمد محفوظ، يقول في ترجمته للمهدوي بأنه «اشتهر بتفاسيره الباطنية المساوقة للأفلاطونية المحدثة وللإسماعيلية»[3].

ويبدو أن هذا التعارض المستمر بين الفقهاء في رؤيتهم لحقيقة العقيدة والشريعة، وفي موقفهم من الصوفية، وموقف هؤلاء من التصور السائد للحقيقة الدينية، سيكون الدافع المحوري والمحرّك الجوهري لآليات إنتاج الخطاب الصوفي في الفترة الحفصية.

III ـ نظام المعرفة في الفكر الصوفي

تقوم محاولتنا في دراسة نظام المعرفة في الفكر الصوفي في إفريقية منذ العصر الموحدي، وإلى حدود القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، على النظر في النصوص الصوفية التي ألّفت في هذه الفترة، بهدف استكناه المنطق الداخلي لخطابها، ورصد آليات اشتغاله. ومن ثمّ تحديد منظومة المفاهيم المؤسّسة للمعرفة عند أهل الصوفية وبيان إمكان تحقّقها.

وأوّل ما يجب التنبيه إليه هو أن بحث نظام المعرفة في الفكر الصوفي لا ينفصل عن التجربة التي يخوضها المتصوّف، إذ هي من شروط تكوّن هذه المعرفة، وهذا يستوجب منّا التمييز بين

(١) محمد حسن، **المدينة والبادية في العهد الحفصي**، ص ٧٠١. وقد ذهب إلى إقرار هذا الرأي لطفي عيسى، الذي يرى أن شخصيات مثل ابن عربي وابن سبعين: «لم تحقق أي انتشار ولم تؤثر بالدرجة الكافية على مصير التصوف بهذه الرقعة من العالم الإسلامي»، **أخبار المناقب**، دار سيراس للنشر، تونس، ١٩٩٣، صص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) ابن الطواح، **سبك المقال**، ص ٥٢.

(٣) محمد محفوظ، **تراجم المؤلفين**، ج ٤، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٤، ص.

لحظتين اثنتين : لحظة النظر والتأمل وتكوّن المفهوم، ولحظة انبجاس الحقيقة وتجلي اليقين. فالخطاب الصوفي وهو يخوض تجربة المعرفة يشرّع للمبادئ والكليّات ويشرّع لعمل الذات العارفة ولقدرتها على إنتاج المعنى وإدراك اليقين، وهو ما يمنح الخطاب الصوفي هويته التي تكسبه شرعية الوجود، وتؤهله للاستقلال والتمايز عن الخطاب الفكري الديني الكلامي وكذلك عن الخطاب الفلسفي في المعرفة.

تدور الإشكالية الأساسية لنظام المعرفة في الخطاب الصوفي على مسألة حقيقة الوجود الإلهي ووحدانيته باعتبارها مبدأ الوجود كلّه ومصدره[١]، وبمعرفته يعرف الإنسان والكون، ويكتسي العلم بمبدأ الوجود دلالة قدسية، باعتباره أشرف العلوم. قال ابن الطوّاح : «وشرف كل علم بحسب متعلّقه، ولما كان متعلّق العلم الرّباني ذات اللّه، كان لذلك أشرف العلوم»[٢]. وهذه المعرفة لا تطلب لذاتها، وإنما لغاية تحصيل سعادة أسمى، ولذة روحية قصوى للنفوس الفاضلة. قال عبد الرحمن الدّباغ: «أعلم أن مطلب ذوي العقول الكاملة والنفوس الفاضلة، نيل السعادة القصوى... وبحصول هذه السعادة يحصل للنفوس العارفة من اللّذة والابتهاج ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[٣]. وهذا شرطه التأمل والرياضة الروحية والانقطاع بالكليّة إلى هذا الغرض حيث يكون الكمال رديفاً للسعادة، والمعرفة تلقيّاً مباشراً لا بواسطة، ولا بحواس، فكمال النفوس «أن تصير بالرياضة بحيث تدرك المعارف الربانيّة من العالم العلوي بغير واسطة، لا من الخارج بطريق الحواس»[٤]، فالحواس ظنيّة، وتقود إلى الخطأ كما يمكن أن تشوّش أمر تلقي المعرفة. قال الشاذلي: «فإن جاذبتك هواتف الحق، فآفاتها الاستشهاد بالمحسوسات على الحقائق الغيبيات»[٥]. وهذا من شأن الصّديقين[*] والأصفياء الذين يحصل لهم

(١) يرى ذو النون أن المعرفة على ثلاثة وجوه: «**الأول** معرفة التوحيد الخاصّة بعامة المؤمنين المخلصين، **والثاني**، معرفة الحجّة والبيان، وتلك خاصّة بالحكماء والبلغاء والمخلصين، و**الثالث** معرفة صفات الوحدانية، وتلك خاصة بأهل ولاية المخلصين الذين يشاهدون اللّه بقلوبهم حتى يظهر الحقّ لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين». أنظر مصطفى كامل الشيبي، **الصلة بين التشيّع والتصوف**، ط ٢، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، ص ٣٦٣ [نقله عن فريد الدين العطار، **تذكره الأولياء** (بالفارسية)، ج ١، ص ١٠٨]. ويرى ابن عربي أن المعرفة الحق هي معرفة اللّه، وهذه المعرفة هبة إلهية تتجلّى فيمن اصطفاه اللّه وفتح بصيرته من عباده المخلصين، ومن ثمّ قال: «ما كلّ ممكن من العالم فتح اللّه بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه : فمنهم العالم والجاهل ولذلك كثر المؤمنون وقلّ العارفون». **فصوص الحكم**، الفص الإبراهيمي، ص ٨٢.

(٢) ابن الطواح، **سبك المقال**، ص ٤٦.

(٣) عبد الرحمن الدباغ، **مشارق أنوار القلوب**، ص ٤.

(٤) م. ن، ص ٦.

(٥) ابن الصّباغ، **درة الأسرار**، دار الرفاعي، القاهرة، (د. ت)، ص ١٢٤.

(*) الصديقون في نظر الصوفية : درجة عليا في الولاية تتنزل ما بين النبي والقطب العارف، والصديق هو المؤمن عن دليل، ومتعلقه على الحقيقة، وإيمانه على جهة القربة لا على إثباته. انظر ابن عربي: **الفتوحات المكية**، م١١، صص ٣٩٣ ـ ٣٩٥.

«هذا العلم مع علم المبدأ وعلم الروح وعلم المحبّة وعلم البرزخ»[1] ويعدلون بموجبه عن رؤية الأجسام إلى رؤية المعاني[2]. ولمّا كان منتهى العلم في الخطاب الصوفي هو المعرفة[3]، فإن منتهى المعرفة اليقين، ومن ثم قال الشاذلي: «اليقين اسم لدرك الحقائق بلا ريب ولا حجاب. والمعرفة كشف العلوم مع الحجاب، فإذا رفع الحجاب سميناه يقيناً»[4]. وهذا يعني أن المقصد الأساسي للمعرفة في الخطاب الصوفي هو اليقين. ويعرّف اليقين في نظر الصوفية بأنه «العلم الذي لا يداخل صاحبه ريب... (ويكون) علم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف»[5].

وحتى تكون المعرفة الصوفية يقيناً، يشترط فيها التّوجه إلى الحقّ وإيثاره على ما سواه قال أبو مدين: «ما عرف الحق من لم يؤثره»[6]. وهو ما عبّر عنه الشاذلي بقوله: «حقيقة المعرفة استغناء العارف بوصف معروفه عن كل شيء سواه»[7]، وهذا يعني أن المعرفة الصوفية يقين يكشف عن الحقيقة، أي أنها ضدّ للظنّ والحيرة، ولهذا أثر في الوجود الذاتي العارف الصوفي، إذ يتجوهر بهذه الحقيقة ويمّحي كلّ أثر له ويظهر هذا من قول أبي مدين: «كلّ حقيقة لا تمحو أثر العبد ورسمه فليست بحقيقة»[8]. وحقيقة اليقين في نظام المعرفة الصوفية تحصل عند تجاوز العقل وعدم الركون إلى القياس البرهاني، أو الأدلّة السببية. ويُستفاد هذا من كلام أبي علي النفطي: «ليست أسباباً... بل هي أسرار نورانيّة يستدلّ بها على منوّرها»[9]. أما دور العقل في نظرية المعرفة الصوفية فهو وظيفيّ لا غير، إذ من المحال أن يعرف العقل بذاته كل الحقيقة وكل الوجود، ومن ثم فإن أبا علي النفطي يدحض التصوّر الكلامي حول العقل ممثلاً في أطروحة المتكلم أبي يعقوب الطري، مبيّناً كيف أن «العقل هو القابل للوجود، القائم به، الممدّ للنّفس القائم عليها، المضاف

---

(١) ابن الصباغ، **درة الأسرار**، ص ٥٥.

(٢) م. ن، ص ٥٤.

(٣) اهتم المتصوّفة ببحث مصطلحات العلم والمعرفة واليقين، وميّز بعضهم بين العلم والمعرفة معتبراً أن المعرفة درجة أعلى وأكمل من العلم، وهناك من سوّى بين العلم والمعرفة قال القشيري: «المعرفة على لسان العلماء هي العلم، فكل علم معرفة وكل معرفة علم، وكل عالم باللّه تعالى عارف، وكل عارف عالم». **الرسالة**، ص ٣١١. وقال ابن الطواح: «والعلم والمعرفة على السواء، غير أن المحققين ذهبوا إلى أن العالم أخصّ من العارف، ومنهم من يرى أن المعرفة أكمل لاشتراك العالم بصاحب علم الحال، وصاحب علم الأحكام، فرأوا أن المعرفة أخصّ من العلم»، **سبك المقال**، ص ٤٦.

(٤) ابن الصباغ، **درة الأسرار**، ص ١١٤.

(٥) القشيري، **الرسالة** ، ص ٨٥.

(٦) ابن قنفد، **أنس الفقير**، ص ١٩.

(٧) أحمد الشافعي، **المفاخر العلية**، ص ١٠٥.

(٨) الغبريني، **عنوان الدراية**، ص ٣١.

(٩) انظر نص رسالة أبي علي النفطي في الرد على أبي يعقوب الطري (المتكلم الإباضي) ضمن ابن الطواح، **سبك المقال**، ص ٧١.

إلى الروح في تصرّفه، المواري الروح في جولانها، المتصل بالمعرفة الإلهية»[1]. وهذا معناه أن العقل يكتسب هويته من خلال استناده إلى وسائل أخرى للمعرفة كالرّوح والنفس، أي لا يعرف بذاته. يقول النفطي: «معرفة النفس مقام محمود شريف»[2]، باعتبار أن ذلك يشكل المنطلق الأساسي للمعرفة الإلهية التي يهيئ لها العقل، من دون أن يكون وسيلتها النهائية. فبمعرفة النفس تعرف حقيقة الألوهية، وهو ما يتفق مع قول الشاذلي الذي حذّر من «تعلّق النفس بالأسباب...واكتفاء العقل بما يحصل له من الاقتراب»[3]. وقد بيّن الدّباغ طريق النفس العارفة من خلال «استدلالها بظاهرها على باطنها وعروجها عن حضيض سفلياتها إلى أفق علوياتها، إذ خلق فيها طرفان أحدهما متصل بالعالم المحسوس، يتوصل إلى معرفته بطريق الحواس التي هي سبب حصول العلوم الضرورية، والطريق الثاني متّصل بالعالم العلوي الذي هو عالم الأنوار الإلهية والجمال القدسي، وبهذا الطريق يتوصل إليه»[4]. ونجد مثال ذلك في الأقسام الثلاثة التي وضعها الشاذلي للدليل، أوّلها من "طريق العقل" (علم الكلام وعلوم البرهان)، وثانيها من طريق الكرامة (الكشف)، وثالثها من طريق "السّر"[*] (اليقين والتحقّق بالحق)، وهذا الثالث لا يكون إلا للنبيين وبعض الصّديقين»[5]. وهو هبة إلهية، على عكس علوم العقل التي هي كسبية، إما بطريق السمع (النقل)، وإما بطريق النظر[6]. ويعتبر العلم المتأتي من طريق السر بمثابة «العلم الحقيقي الذي لا تزاحمه الأضداد»[7]. ويمنح هذا "العلم" النفوس سعادة قصوى ولذة روحية كبرى تفوق اللّذات الحسيّة ذلك أنه «إذا تأملت النفس فكرتها... تأملاً شافياً، واستعملت الاعتبار بها استعمالاً كافياً وشاهدت غرائب الحكمة المودعة فيها من جميع جهاتها، وأحاطت علمها بكلياتها وجزئياتها التذت بهذا العرفان... فكانت لذتها بها أعظم من لذّات المحسوسات الطبيعية»[8]. وعند هذا المستوى من لذّة المعرفة، ويقين الإدراك تطلب الحقائق من وراء الألفاظ والأشكال والرّسوم، ويصير مدلول المصطلح غير معناه المتداول وكلّ ما في العالم مرئياً كان أم غير مرئي، يسمّى

---

(١) م. ن، ص ٧٤.

(٢) م. ن، ص ٧٢.

(٣) أحمد بن عياد الشافعي، **المفاخر العلية**، ص ٦٣.

(٤) الدّباغ، **مشارق أنوار القلوب**، ص ١٣.

(*) المقصود بـ مصطلح "السرّ" في معجم الصوفية: «لطيفة مودعة في القلب كالرّوح في البدن، وهو نور روحاني بمثابة آلة للنفس، والسر محل المشاهدة،... وسر العلم هو حقيقة سر العالم به، لأن العلم عين الحق في الحقيقة، وسر الحقيقة ما لا يفشى من حقيقة الحق في كل شيء، وسرائر الربوبية هي ظهور الرب بصور الأعيان». عبد المنعم الحفني، **المعجم الصوفي**، دار رشاد، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٢٣، ١٢٤.

(٥) ابن الصباغ، **درة الأسرار**، ص ١١٤.

(٦) م. ن، ص ١١٥.

(٧) م. ن، ص. ن.

(٨) الدباغ، **مشارق أنوار القلوب**، ص ١٣.

إشارات ورموزاً دالّة على حقيقة الألوهية[1]. ومن ثمرات ذلك أن يصير فهم معاني الخطاب القرآني بحسب منازل أربعة تتراتب تصاعدياً من "العبارات" إلى "الإشارات" إلى "اللطائف" ثم "الحقائق"[2].

إنّ هذا "العلم" الذي أسس له الخطاب الصوفي في إفريقية وهفا إلى تكوينه، كان يستدعي ـ إضافة إلى الشروط التي بيّنا ـ ما يمكن أن نصطلح عليه بتعبير علمي معرفي معاصر "قطيعة معرفية"[*] مع الفكر السائد ومع علوم أهل النظر والبرهان (الفلاسفة والمناطقة) وأهل العقائد والمذاهب (الفقهاء والمتكلمين)، وإن لم يظهر هذا المنحى صراحة في تجارب المؤسسين من أوائل متصوّفة إفريقية والمغرب، ـ نظراً إلى اشتداد سلطان الفقهاء وأئمة المذاهب الدينية ـ، لكنه بدأ يتجلّى تدريجياً بتقدّم المراحل التاريخية، حتى استحال مع أحد أعلام التيار الصوفي، "الشاذلي" في القرن ١٣هـ/١٨م وهو أحمد بن عجيبة، خطاباً صريحاً حيث يقول : «الصوفي الحقيقي لا يقلد مالكاً ولا غيره، بل يأخذ الشريعة من أصلها والحقيقة من معدنها»[3]. وإننا لنجد لذلك مستنداً وأصلاً في حياة الشاذلي الروحية وأطوار تلقيه "العرفان" الصوفي. فعند لقائه بشيخه عبد السلام بن مشيش بعد رحلة طويلة قضاها في البحث عن "القطب"، قال : «قدمت عليه وهو ساكن بمغارة في رابطة برأس الجبل، وخرجت عن علمي وعملي، وطلعت إليه فقيراً...»[4]. أوّل ما يتبدّى لقارئ هذا الخبر أن الشاذلي يدرك جيداً أن على المريد الصوفي، أو الطالب لعلوم الصوفيّة أن يتجرد كلياً من علومه ومعارفه السابقة، وممّا ألف من عمل، وهذا مصداق قوله : «وخرجت عن علمي وعملي». والعمل هنا كناية على النهج الذي ألف به أداء طقوس العبادة، ففي قوله : «... وطلعت إليه فقيراً»، إشارة إلى الانفصال عمّا ألف وعلم فالمعنى هنا مجازيّ، وهو ذو وجهين يفيد أولهما الخلو من أي "فكر" أو "علم" تلقاه في الماضي. ويعني ثانيهما الافتقار الرّوحي إلى علم جديد، ومعرفة أعلى وأكمل، وهذا يدعم ما ذكرناه أعلاه وفي السياق نفسه ترى بعض الدراسات بأن ما أراد الشاذلي أن يحقّقه عن طريق الاغتسال وهو قادم إلى شيخه ليس الطهارة المادية وإنما «الخروج عن علمه وعمله والتوجه نحو شيخه في حال من الافتقار

---

(١) لقد تبلور هذا المفهوم مع الحلاج ويظهر ذلك من قوله: «الألفاظ تجري على حسب العبارات، ومعادن الحق مصونة عن الألفاظ والعبارات». انظر الحلاج، **الأعمال الكاملة**، رياض الريس للكتُب، بيروت، ٢٠٠٢ ص ١١٦. وانظر بالأخصّ مقدمة هذا البحث.

(٢) محمد مصطفى عزام، **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل** ، فيدبيرانت، الرباط، ٢٠٠٠، ص ١٤.

(*) كما هو معلوم فإن مفهوم القطيعة الابستمولوجية Rupture épistémologique أو القطيعة المعرفية من الأفكار الأساسية التي قام عليها النسق البشلاري في قراءة تاريخ العلوم والفلسفة، وتعني الانتقال في مستوى المنطلقات النظرية للمفهوم والمبدأ الذي التي يتأسس عليه علم أو فلسفة ما إلى بنية معرفية وتصور علمي جديد يقطع علاقته بالسابق، ويتضمنه في الآن ذاته إذ يمنحه معقولية أكبر ومطابقة للواقع. انظر : Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, éd. P.U.F., Paris, 9ème éd., 1966.

(٣) نقلاً عن عبد المجيد الصغير، **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**، ص ٣١.

(٤) ابن الصبّاغ، **درة الأسرار**، ص ٢٨.

الروحي»[1]. ومن جهتنا نرى أن في هذا اللقاء إعادة إنتاج للنموذج النبوي المحمّدي وبالتالي فهو إعادة تمثل للأصل في مبدأه الأول. فالرسول محمد كان يأمر أحياناً بعض أصحابه بإعادة طقوس العبادة (الصلاة) حتى يكون هناك إخلاص باطني حقيقي وتوجه للمعبود بصدق. وفي هذا اللقاء كان ابن مشيش يأمر تلميذه الشاذلي بإعادة الطهارة، وكان الشاذلي يستغرب في البدء سبب ذلك حتى فهم أن ابن مشيش غير راض عن وضوء لا ينال إلاّ البدن، فيدعوه إلى تجديد ذلك حتى يدرك أن الأمر يتعلق بطهارة باطنية، وبإخلاء الفكر من أي علم سابق. وبتخلية القلب مما سوى اللّه، وقد بيّن ابن عربي هذا المعنى الرمزي حينما اعتبر أن الوضوء يتعدّى إزالة النجاسة الظاهرية وكذلك الباطنية إلى تطهير القلب مما سوى اللّه، وأن الوضوء هو تنبيه على مقامات معلومة...وتجليات شريفة...لمقامات شريفة لها نتائج في القرب إلى اللّه، ويطلق على ذلك مصطلح "الطهارة الروحانية"[2].

إنّ هذه النظرة إلى العلوم المتداولة وإلى طقوس العبادة تنتهي إلى إقرار رؤية رمزية للمقدّس ولوظيفته، تكون ذات صلة بتلقّي المعرفة في جوهرها الأصلي، وتقصّي الحقيقة في بداياتها الأولى من خلال مقامات روحية، ومنازل في التّرقي العرفاني يكون كلّ منها شرطاً للآخر، ومن هنا نفهم إجابة أبي مدين حينما سُئل عن الحدّ الذي «انتهي إليه في دراسته ومبلغ قراءته»، وقد سمع عنه السائل أنه انتهي «إلى سورة تبارك الذي بيده الملك»، فأجاب «... نعم كانت سورتي، فوجدتها سدرتي، ولو تعديتها لأحرقتني سبحات الوجه الكريم»[3]. وهذا يعني أن درجات الحفظ عنده تعكسها منازل في المعرفة، ودرجات للقرب، نجد نموذجاً لذلك في سياحات الشاذلي المترقمة في المكان (جبل غمارة، بغداد، جبل زغوان، شاذلة[*]، جبل التوبة، أرض مصر...)[4] طلباً لتجلّيات الجلال الإلهي في الطبيعة والإنسان، واستعداداً لتلقّي العرفان الذي كان يصطلح عليه بـ"الفتح". ومن هنا أمكن لنا أن نستنتج أن منهج المعرفة في الخطاب الصوفي في إفريقية قد امتاز بإيثار التجربة الروحية وبيان دورها في توليد المعرفة وتلقّي الحقائق، إذ يتأسس هذا المنهج على التفاعل بين التجربة من ناحية وتملّي مستويات معاني القرآن في دلالاتها الانطولوجية والميتافزيقية من ناحية أخرى، وينتج عن هذا مزيد من الفهم عن اللّه في كلامه، فكلما تعمّقت التجربة الروحية اتّسعت دائرة الفهم.

---

(١) انظر زكية زوانات، «الشاذلي بين نشأتين»، ضمن كتاب **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، م. س، ص ١٩.

(٢) انظر ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج١، ص ٣٣١ وما بعدها.

(٣) الغبريني ، **عنوان الدراية**، ص ٢٥.

(*) تقع في الأحواز الغربية للعاصمة وهي المسماة اليوم بـ"المرناقية"، ويوجد فيها حالياً مقام "سيدي علي الحطاب" وهو أحد أصحاب أبي الحسن الشاذلي الأربعين، وكانت له لقاءات معه في هذه المنطقة. ابن الصبّاغ، **درة الأسرار** ، ص ٣.

(٤) ابن الصبّاغ، **درة الأسرار**، ص ٣٤.

ولمّا كان موضوع المعرفة الصوفية متمحوراً حول "الذات العلية" وتجلّياتها المختلفة في الوجود، وكان المنهج في ذلك التجربة الروحية المؤسسة على تملّي الكلام الإلهي على نحو ذوقي عرفاني، فقد مثلت فكرة "المحبّة الإلهية" أساساً لهذا المنهج وقطباً تدور عليه هذه التجربة الروحيّة وتتخذ منه معراجاً لتحققها بالحق. وقد عبّر الدّباغ عن هذا بدقة حين قال: «المحبة ثمرة المعرفة، والمعرفة علّة المحبّة بالسبب، والمحبة متقدّمة عليها بالشّرف من حيث أنها مقصودهـ»[١]، فهو يعتبر أن المعرفة تقود مباشرة إلى المحبّة، ومن حاز مقام المحبّة كان عارفاً بالضرورة، ذلك أنّ «من لا يعرف لا يحبّ... وكل محبّ عارف وليس كلّ عارف بمحبّ»[٢]. والمعنى ذاته نجده متضمناً في نص "الصلاة المباركة" لعبد العزيز المهدوي الذي يُرجع سرّ المعرفة الكاملة بحقيقة الوجود و"الكلمة الجامعة"، و"فواتح السور" إلى المحبّة. وفي نظر الشاذلي هناك «خصلتان تسهلاّن الطريق إلى اللّه: المعرفة والمحبّة»[٣]، فهو يضع المحبّة في أعلى درجات الطريق الصوفي بعد "الذكر" و"التّفكر" و"الفقر"، «فمن بلغ درجتها يكون من الصديقين المحققين»[٤] الذين يمسكون «أبكار الحقائق، وثيبات العلوم»[٥]. ويعود اعتبار "المحبّة" شرطاً للإمساك بـ" أبكار الحقائق"، و"ثيبات العلوم" إلى أنها أصل جميع المقامات والأحوال، «إذ المقامات كلّها مندرجة تحتها، فهي إمّا وسيلة إليها أو ثمرة من ثمراتها كالإرادة والشوق والخوف والرّجاء والزهد والصبر والرضى والتوكّل والتوحيد والمعرفة»[٦]. وليس من اليسير التعبير عن هذه المحبة وتصوير حال المحب أثناء سعادته الروحية وعند إمساكه أبكار الحقائق، ذلك أن «المحبّة لا يعبّر عنها حقيقة إلا من ذاقها، ومن ذاقها استولى عليه من الذهول عمّا هو فيه أمر لا يمكنه معه العبارة، كمثل من طفح سكراً، إذا سئل عن حقيقة السكر الذي هو فيه لم يمكنه العبارة في تلك الحال لاستيلاء الخمرة على عقله. والفرق بين السكرين أن سكر الخمر عرضيّ يمكن زواله ويعبَّر عنه حين الصحو، وسكر المحبّة ذاتيّ ملازم لا يمكن من وصل إليه أن يصحو عنه حتى يخبر فيه عن الحقيقة»[٧]. وقد وصف ابن عطاء اللّه السكندري المحبّ العارف بأنه:

«من إذا أشار وجد الحقّ أقرب إليه من إشارته

بل هو من لا إشارة له لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده»[٨].

---

(١) الدبّاغ، **مشارق أنوار القلوب**، ص ١١.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) ابن عياد الشافعي، **المفاخر العلية**، ص ١٠٤.

(٤) ابن الصباغ، **درة الأسرار**، ص ١١٦.

(٥) ابن عطاء اللّه السكندري، **لطائف المنن**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٣٨.

(٦) الدباغ، **مشارق انوار القلوب**، ص ١٩.

(٧) م. ن، ص ٢١.

(٨) ابن عطاء اللّه السكندري، **الحكم**، ضمن: Paul Nwyia, *Ibn Ata Allah et la naisance de la confrérie Shadilite*, p. 119.

وبهذا أمكن القول إن مركزية فكرة المحبّة في خطاب المعرفة لدى متصوّفة إفريقية من جهة استحالة التعبير عنها باللغة المتداولة تفضي بنا إلى الإشارة إلى معضلتين أساسيتين في الفكر الصوفي في الإسلام: الأولى تتصل بإشكالية اللغة في نظر المتصوّفة، ومحدوديتها في التعبير عن نتائج المعرفة وآفاق الرؤيا التي تتجاوز المحسوس وتباين المعقول، وهو ما سبق إلى الكلام فيه الحلاج والنفّري[١]. وترتبط الثانية بمشكلة المحبّة باعتبارها مقصداً أسنى ومداراً للتجارب الصوفية ومنطلقاً وجودياً لفهم حقيقة الكون الذي ظهر بدافع المحبّة الإلهية عندما أراده اللّه أن يكون له كالمرآة، وتكون حركته نحوه "حبيّة"، بمنزلة "إنسان" العين من العين، وهو ما فلسفه ابن عربي على نطاق أوسع[٢].

IV ـ النّفس والأخلاق

مثلت "النفس" في الخطاب الصوفي مركز اهتمام بالغ ومداراً أساسيّاً للتجربة الروحيّة التي يحياها كلّ متصوّف فانشغل أغلب من كتب في التصوف بالكلام عنها والتنظير لها. فالنفس موضوع المجاهدة الروحية وأداتها في الآن نفسه، ومن ثمّ كان الكلام عن "النفس اللوامة" والنفس "الفاضلة" و"النفس الأمارة"أو"الشهوانية"، وهي النفس المطمئنة "العاقلة" أو "العارفة" في مقابل النفس الغضبية" أو "الجاهلة"، ارتبط مبحث النفس جدلياً بالمعرفة والأخلاق وأدب "المحبة"، إذ تعرف التجربة الروحية أرقى تجلياتها في المحبّة، وتحقّق النفس كمالها وسعادتها القصوى بإدراك أسمى المعارف ومراتب اليقين. إن مبحث النفس في الفكر الصوفي يلوح وكأنه يخفي وراءه نسقاً فلسفياً أخلاقياً يستند إلى منطلقات فكرية ذوقية تعتبر التصوف مذهباً أخلاقياً متكاملاً، يتضمن مواقف تجاه مشكلات الحياة وغاياتها، وقضايا الخير الاسمي والفضيلة والجمال والحقّ وسلطة الإلزام الخلقي والواجب...

ولعل وجاهة الرأي القائل بوجود نسق فكري أخلاقي لدى المتصوّفة، يكتسب شرعيته انطلاقاً من كون مطلب القاصدين من أهل التّصوف يتعلق بما هو أشرف وأسمى، إنّه معرفة المبدأ الأول للوجود ـ مصدر الفضيلة والقيم ـ والتحقق به، ولهذا عرّف التّصوف بأنه «التخلّق بالأخلاق الإلهية». وقد اشترط أرباب الصوفية، لتحقيق هذا المقصد الأسمى، إسقاط الأوصاف الذميمة للنفس وقيام "الصفات المحمودة" بها، وفي هذا يقول القشيري: «إن العبد إذ نازل الأخلاق بقلبه ونفى بجهده سفاسفها منّ اللّه عليه بتحسين أخلاقه... ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشّح والغضب والكبر وأمثال هذا من رعونات النفس، فقد فني عن سوء الخلق، وإذا فني عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق»[٣].

ورغم أنّ الأطروحات الفلسفية تستبعد في الغالب النظريات الصوفية من نطاق الفلسفة

---

(١) انظر الفصل التمهيدي من هذا الكتاب.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ٤٨ وما بعدها، وانظر **الفتوحات المكية**، م١.

(٣) **الرسالة القشيرية**، صص ٦٨ ـ ٦٩.

الأخلاقية باعتبارها تردّ الإلزام الخلقي إلى سلطة خارجية[1]، فإن التصوف، مع كونه اتجاهاً روحياً يقوم على تعميق الشعور بالإيمان، لا يوافق «على التخلّق والعبادة رهبة، فذلك من عبادة العبيد. ولا رغبة لأنها عبادة التّجار، وإنما تكون العبادة شكراً، وتلك عبادة الأحرار»[2] وشرطها التحرر من الشهوات وتطهير النفس وترك كل ما سوى اللّه، استعدادا لبلوغ مرتبة "الدرجة العليا" حيث يكون «الأحرار لا مالكين ولا مملوكين»[3]. وهو ما قاد بعض الباحثين إلى اعتبار التصوف مذهباً في تطهير النفس، وفي ذلك إقرار بوجود مبادئ من شأنها أن تكون منطلقات لفلسفة أخلاقية في الفكر الصوفي[4].

بالاعتماد على ما تقدّم، وفي ضوء ما بدا أنّه من مكونت الأسس النظرية لمذهب الصوفية في الأخلاق جاز أن نتساءل عن معالم الصورة التي من الممكن أن نبنيها انطلاقاً من كلام متصوّفة إفريقية (ق٦ و٧ و٨هـ) حول "النفس" وأي رؤية للأخلاق تجلّت في كلامهم وحياتهم الرّوحية؟

جاء في أخبار أبي العباس السبتي (ت ٦٠١هـ)، وهو أحد النماذج المرجعية لمتصوّفة إفريقية"[*] أنه كان «يحسن إلى من يؤذيه، ويحلم عمن يسفّه عليه»[5]. وقد أرسل الفيلسوف ابن رشد في معرفة مذهبه، ولما بلغته أخبار أبي العبّاس السبتي قال: «هذا رجل مذهبه أن الوجود ينفعل بالجود»[6]... «وكان السبتي إذا أتاه أحد، بأي أمر أتاه، يأمره بالصدقة ويقول له : تصدّق ويتفق لك كل ما تريد»[7]. إن أوّل ما يمكن أن نستنتجه من هذا الخبر هو أن تجربة الصوفي أبي العباس السبتي تتأسس على تحويل مفهوم القيم وتغيير معاييرها حيث يتم الإحسان إلى صاحب الأذى، ويكون الحلم عن السفيه، وتقدّم الصدقة في أي حال، ويستمر ذلك من دون احتكام إلى مقاييس مسبقة ذات هدف محدّد حتى غدا أساس مذهبه في الوجود "الجود" منفعلاً به، يستمد منه ماهيته ومعناه الذي هو في جوهره عطاء ماديّ ثم روحي، لا ينشغل معه المتصوّف بما يقابله به الناس بقدر ما تتطّلع همّته إلى المقصد الأسمى، ويؤثره عمّا سواه. ومن ثم تكون المعاني الصوفية الأخلاقية ثمرات التحقق بالعمل. قال عبد السلام بن مشيش شيخ الشاذلي: «اللّهم إن قوماً سألوك

---

(١) انظر حول هذا الموقف: أحمد محمود صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١٩٩ وما بعدها .

(٢) هذه العبارة لأحمد بن خضروية وردت في ابن الجوزي، **صفة الصفوة**، ج٢، المعارف العثمانية، حيدر أباد، ١٣٥٦هـ، ص ٥٣.

(٣) وهو قول أبي الحسن النوري (ت٢٩٥هـ). انظر. أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، م. س، ص ٤٤.

(٤) ناجي التكريتي، **الفلسفة الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٥٣.

(*) تأثر به كثيراً أحمد بن عروس، وكان يعتبره نموذجاً أخلاقياً وروحياً يجب أن يحتذى ، وكان أحياناً يرى أنه امتداد روحي له.

(٥) التّادلي ، **التشوف**، ص ٤٥٢.

(٦) م. ن، ص ٤٥٤.

(٧) م. ن، ص. ن.

أن تسخّر لهم خلقك، فسخّرتهم لهم، فرضوا منك بذلك. اللّهم إني أسألك اعوجاج الخلق عليّ حتى لا يكون ملجئي إلاّ إليك»[1].

لقد كان لانعقاد هذا التوجه المباشر إلى اللّه رغبة في التعرّف إليه والتّحقق به الأثر البارز في متصوّفة إفريقية الذين بادروا إلى إصلاح النفس والترقي بها قصد نيل هذه المنزلة الشريفة، التي بها يكون تحصيل الكمال الخلقي واليقين المعرفي. ولذلك أكّدوا على تدمير ما اصطلحوا عليه بـ"مراكز النفس الأربعة" وهي : «مركز الشهوة في المخالفات ومركز الشهوة في الطاعات ومركز الميل إلى الراحات ومركز العجز عن أداء المفروضات»[2]، وهذا يستوجب في نظر الشاذلي «موت النفس بالعلم والمعرفة»[3]، وهو شرط لحصول: «أعظم القربات عند اللّه (التي هي) مفارقة النفس بقطع إرادتها، وطلب الخلاص منها بترك ما تهوى لما يرجى من حياتها»[4] بعد أن تكون قد اتخذت من العزلة وقلة مخالطة الناس وترك التدبير والاختيار ثم لزوم الخلوة[5]، منطلقات لهذه "القربات". وهنا يبرز الوجه الموجب للنفس باعتبارها "إرادة" و "علماً" و "عقلاً" و "تدبيراً"[6] مدارها الذات العليا وإيثارها عن السوى، وقد صور أبو مدين هذه المعاني شعراً، في قوله :

أهل المحبة بالمحبوب قد شغلوا	وفي محبته أرواحهم بذلوا
وخرّبوا كل ما يفنى وقد عمروا	ما كان يبقى فيا حسن الذي عملوا
لم تلههم زينة الدنيا وزخرفها	ولا جناها ولا حليّ ولا حلل
هاموا على الكون من وجد ومن طرب	وما استقلّ بهم ربع ولا طلل
داعي التشوف ناداهم وأقلقهم	فكيف يهنوا ونار الشوق تشتعل[7]

ويشترط في هذا الطور من الحياة الروحية والنفسية الذي يشير إليه أبو مدين يشترط فيه أن يكون «للقلب وجهة واحدة متى توجه إليها حُجب عن غيرها»[8]، وضمن هذا التوجه تظهر مقامات "الجمع" و"الوصول" و "الحرية". فالجمع في نظر أبي مدين هو ما أسقط تفرقك ومحا إشارتك. أمّا الوصول «فهو استغراق أوصافك وتلاشي نعوتك»[9]، وأمّا "الحرية" فهي المقام

(١) علال الفاسي، **التصوف الإسلامي في المغرب**، ص ٤٥.

(٢) ابن عياد الشافعي، **المفاخر العلية**، ص ١١٤.

(٣) م. ن، ص ١١٥.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) انظر حول القيم الخلقية التي على الصوفي اتباعها في أول طريقه، نصّ "وصيّة محمد الظريف"، **الحلل السندسية**، ج٣، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٦) ابن عياد الشافعي، **المفاخر العلية**، ص ١١٥.

(٧) يوسف زيدان، **شعراء الصوفية المجهولون**، ط ٢، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦، ص ٣٦.

(٨) الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ج ١، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د. ت)، ص ٢٦٢.

(٩) م. ن، ص. ن. لمزيد من التوسع في المعرفة بمفهوم الحرية لدى المتصوفة. انظر المبحث الأول من الفصل الأول من الباب الثالث من هذا الكتاب.

الذي «لم يبق معه شيء من بقيّة النفس... ويغيب (معه السالك) عن الخلق في مشاهدة الحق»[١]. ومشاهدة الحقّ «لا يراها أحد إلا مات، فمن لم يمت لم ير الحق»[٢]: إذ «لا بقاء للخلق مع وجود الحق»[٣]، فالموت في التصوف لا يكتسي صورته السلبية المعهودة، إذ «يمثل جزءاً مهمّاً من الجهد الصوفي نظراً إلى علاقته بمحبّة اللّه. فكثير من المتصوفة يرون أن جهدهم الأصلي يقوم على البحث المتواصل في الموت، وأن هذا المغزى الذي يخص الموت يتحقق عندما يصبح الموت شرطاً أساسياً في المعرفة الصوفية»[٤]. ومن هذا المنطلق اعتبر أهل الصوفية الحياة الدنيا بمثابة موت للرّوح، وموت الرّوح هو أن تبقى محجوبة عن التجلّي، وهو ما يستوجب التخلّص منه، قال القشيري: «ليس من مات فاستراح بميّت، إنما الميّت ميت الأحياء»[٥]. وليس موت الروح عند الصوفية في الحقيقة إلا الجهل الذي هو ضد المعرفة باللّه، هذه المعرفة التي تمثل منطلقاً للمعرفة بحقيقة الوجود والكون والإنسان. وقد وصف ابن عربي ذلك بقوله: «إذا كنت ميتاً لا تعقل ما تقول وما يُقال لك»[٦].

لقد تمثل متصوّفة الغرب الإسلامي هذه المعاني بقوة، وظهر صداها في أقوالهم ومؤلفاتهم، إذ برزت لديهم الرّغبة في إماتة النفس بما هي شهوة وحاجة، وذلك بهدف إحيائها بالتقوى والمحبّة والعلم[٧]. فقد أقدم عبد العزيز المهدوي على إماتة "النفس" حين دخل في خلوة طويلة المدى لا شراب ولا طعام فيها، ولا كلام للناس أثناءها. وحينما سُئل عن حاله بعد الخروج من ذلك قال: «حييت حياة لا أموت بعدها أبداً»[٨]. وللغرض ذاته أرسى أحمد التّباسي (ت ٦٢٨هـ/ ١٢٣١م) منهجه في تجربته الروحية على مبادئ قوامها: التعب والتشدّد في الهفوات والتضييق في الحالات والسياحة ومداومة الذكر[٩].

هكذا يمكن القول إن متصوّفة إفريقية قد تمثلوا التصوف في بعده الأخلاقي على أنه موت عن العالم الدنيوي أو هو، بحسب اصطلاح أفلاطون، «تدرّب على الموت»[١٠]. ولذلك أخلصوا شديد الإخلاص لتجاربهم الروحية، ولم يبالوا حتى بكتابة تجاربهم هذه كتابة دقيقة

---

(١) م. ن، ص. ن.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) **الرسالة القشيرية**، ص ٧٥.

(٤) مقداد منسية، «الصوفية والموت»، مجلة **مدارات**، رقم ١٣، ١٤، تونس، ٢٠٠١، ص ٥٢.

(٥) **الرسالة القشيرية**، ص ٥٦.

(٦) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج١، ص ١٩٣؛ وج٣، ص ٢١٥.

(٧) جاء في أخبار أبي يعزى يلنور أنه «ما كان يأكل إلا من نبات الأرض ولا يشرك الناس في شيء من معاشهم ويطعم الواصلين إليه العسل ولحم الضأن... وهو يزأر كالقاهر لنفسه ويقول لها . ليس لك عندي إلا هذا» ، التادلي، **التشوف**، صص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٨) انظر ابن الطواح، **سبك المقال**، ص ٥٢.

(٩) انظر **مناقب أحمد التباسي**، مخ، د. ك. وط، م. س. الو ١٩ ب و ٢٠ ب.

(١٠) انظر إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة اليونانية**. م. س، ص ١٤٦.

وشاملة(*). فالموت عن العالم مثّل في نظرهم إرادة، والإرادة بداية الطريق في السلوك إلى الحق. وقد صوّر هذا المعنى الشاذلي حين قال: «رأس النفس إرادتها، ويداها علمها، وعقلها ورجلاها تدبيرها واختيارها»(1). وهذا التصوف من شأنه أن يؤهل النفس للتدرّج في مراتب الموت الأربع، التي هي بحسب الألوان: الأبيض والأسود والأحمر والأخضر. «فالموت الأبيض يرمز إلى الجوع لأنه يدلّ على نحول البدن واستنارة النفس، والموت الأسود هو احتمال الأذى من الخلق(**)، أو الأذى مطلقاً فتكون النفس مغتّمة بذلك، والموت الأحمر يدل على مخالفة هوى النفس، وهو ما يؤول إلى قتلها، والموت الأخضر هو لبس المرقعة (الخرقة)»(2)، وإذا تدرّجت النفس في هذه المراتب «تجمّعت مفترقاتها، وتألفت قواها، وتضافر إدراكها الذي كان قبل هذا موزعاً على تحصيل لذّات المحسوسات، فتصير بعد الشتات همومها همّاً واحداً، وهو الإقبال بكل الهمّة على حبّ المعنى الأشرف والقرب من العالم الأقدس»(3).

ولئن تمسّك أغلب متصوّفة إفريقية بهذه القيم والمعاني الخلقية واعتبروها شرطاً ضرورياً وقاعدة نظرية يحيا بها الصوفي تجربته الروحية، فإن الشاذلي عدل بعض الشيء عن ذلك، وارتأى أن من تحقّق بآداب الطريق وقطع مقاماته له أن يستمتع بنعم اللّه في حدود ما تبيحه قواعد الشريعة. ذلك أنه «أقام تصوفه على أساس من التخلية والتزكية.... بعد أن منحهما بُعداً نظريّاً وأخلاقياً جديدين. فليس المقصود بالتخلية التحرّر من ملذّات الدنيا وزينتها، وإنّما التحرّر من المواقف النظرية المجرّدة التي كان يتّخذها المتصوفة الفلاسفة ومن قبلهم الفلاسفة»(4). أي أنّه أراد أن ينزّل التصوف منزلة العمل ويقدّم الممارسة على النظر، وأن يبسّط في التعاليم والمبادئ، مما أدّى إلى انتشار واسع النطاق لتصوفه وللمبادئ التي يقوم عليها، وقد تفرّعت عن هذه المبادئ طرق صوفية كثيرة استمرّ وجودها إلى زمننا هذا، فقد ظل "حزب البحر"(5) الذي وضعه لبيان

(*) نلاحظ أن أغلب متصوفة إفريقية تركوا مهمّة كتابة تجاربهم لتلاميذهم الذين نادراً ما تحققوا بمعراج التجربة الروحية الذي تحقّق به شيوخهم. فالمهدوي كتب جوانب من تحربته تلاميذه، وأبو سعيد الباجي بدوره كتب أطوار تجربته تلميذه علي الهواري، والأمر نفسه ينطبق على الشاذلي وابن عروس، وصولاً إلى أبي الغيث القشاش الذي كتب تجربته الروحية في التصوف والولاية تلميذه المنتصر ابن أبي لحيّة القفصي تحت عنوان: **نور الأرماش في مناقب القشاش**، وقام بتحقيق هذا الأثر لطفى عيسى وحسين بوجرة وصدر عن المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٩٨.

(1) ابن عيد الشافعي، **المفاخر العلية**، ص ١١٥.

(**) يتحمس الصوفية كثيراً لما يلحقهم من الأذى، معتبرين ذلك امتحاناً من اللّه وسبباً في التقرب إليه بل إن الأذى في نظرهم بمثابة النعمة، وهو ما عبّر عنه الحلاج والشاذلي والسهروردي في أقوال كانت أحياناً سبباً في محاكمتهم.

(2) مقداد منسية، «الصوفية والموت»، م. س، ص ٥٧.

(3) الدباغ، **مشارق انوار القلوب**، ص ١٧.

(4) عبد المجيد الصغير، **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**، م. س، ص ٣١.

(5) انظر نص هذا "الحزب" ضمن **مجموع أحزاب أبي الحسن الشاذلي**، م. س، ص ٧٦ ـ ٨١.

أسس العقيدة الصوفية والتوسل بالأسماء الإلهية الحسنى مدار اهتمام وشرح وتعليق حتّى الفترة الحديثة[*].

كما عكس الشاذلي مفهوم الزهد متأثراً بتعاليم أستاذه عبد السلام بن مشيش الذي نصحه قائلاً: «عبادة الصديقين عشرون : كلوا واشربوا والبسوا وأنكحوا واسكنوا وضعوا كل شيء حيث أمركم اللّه ولا تسرفوا واعبدوا اللّه ولا تشركوا به واشكروه. وعليكم بكفّ الأذى وبذل النّدى فذلك نصف العقل، والنصف الثاني أداء الفرائض واجتناب المحارم... وأعلم أن عبادة اللّه التفكّر في أمر اللّه والتفقه في دين اللّه...»[١]. وقد سعى الشاذلي إلى العمل بهذه المبادئ، فمما جاء في أخباره أنه «دخل عليه يوماً رجل فقير، عليه ملابس شعر، فقال له بعد أن أمسك بملابس الشاذلي الجميلة يا سيدي ! يا عبد اللّه ما هذا اللباس الذي عليك؟ فامسك الشاذلي بملابس الصوفي فوجدها خشنة فقال: ولا عُبد اللّه بهذا اللباس الذي عليكم، لباسي يقول للناس أنا غنيّ عنكم فلا تعطوني، ولباسك يقول إني فقير إليكم فأعطوني»[٢]. إن طريق السير إلى اللّه، في نظر الشاذلي «ليست لها معالم في الملابس والمطاعم، إنما معالمها في اتباع الكتاب والسنة وسلامة القلب من الأمراض الباطنة وفي الإمكان أن يتوجه جميع الخلق إلى ربهم إن أرادوا ذلك مع بقاء أسباب الحياة قائمة... (ولا ضير أن يكون) الجسد في الحانوت والقلب في الملكوت»[٣].

بيد أنّ هذه الرؤية الأخلاقية الصوفية القائمة على التوازن بين الاستمتاع بالنعم والسير إلى اللّه مع إخلاص القلب إلى "المقصد الأسنى" يجب ألاّ تتحول في نظر الشاذلي إلى رغبة جشعة في الثراء، إذ الدنيا، بما هي متاع ومال، تظل، من المنظور الصوفي، في منزلة سافلة تصل إلى حدّ تكون فيه "قذرة". وفي هذا الخبر الوارد عن الشاذلي ما يؤكد ذلك، قال: «كنت في ابتداء أمري أطلب الكيمياء [الخيمياء] وأسأل اللّه فيها فقيل لي الكيمياء في بولك، اجعل فيه ما شئت يعود كما شئت، فحميت فأساً ثم طفيته في بولي فعاد ذهباً، فرجعت إلى عقلي فقلت يا ربّ سألتك عن شيء لم أصل إليه إلاّ بالقذارة ومحاولة النجاسة، فقيل لي يا علي الدنيا قذرة، فإن أردت القذارة فلن تصل إليها إلاّ بالقذارة، فقلتُ يا رب أقلني منها، فقيل أحم الفأس يعدّ حديداً»[٤]. من الضروري هنا بيان طبيعة العلاقة بين الخيمياء والتصوف في تجربة الشاذلي، وهي العلاقة التي تتضح معالمها كذلك لدى تجارب صوفية مرجعية أخرى جسّدها الحلاّج والغزالي وابن مسرّة والبوني وابن عربي... فتعاليم الكيمياء القديمة (الخيمياء) تقوم في الأصل على مبادئ ميتافيزيقية معقدة، وكان الهاجس الذي استبد بالخيمائيين يتمثل في تحويل المعادن الخسيسية إلى معادن نفيسة، ومن استطاع ذلك فقد نال درجة عليا في العلوم والمعارف وتمكن من مبادئها وذلك

(*) وضع أحمد زروق شرحاً على حزب البحر، مخطوط بدار الكتب المصرية، القاهرة، رقم ٢٥٨٦٦ ب.

(١) علي عمار سالم، **أبو الحسن الشاذلي**، دار التأليف بمصر، ج١، ١٩٥١، ص ٨٢.

(٢) م. ن، ص ١٢٢.

(٣) عبد المجيد الصغير، **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**، م. س، ص ٣٣.

(٤) ابن عياد الشافعي ، **المفاخر العلية**، ص ١٦.

ناجم عن هاجس آخر يتمثل في رغبة شديدة هدفها تنقية النفس وتطهيرها حتى تسمو من المستوى الخسيس إلى المستوى الشريف، وهو ما عناه الشاذلي حين عدل عن صناعة الكيمياء بعد أن تمكّن منها ليهتمّ بالنفس مجدّداً، بهدف الارتقاء بها إلى "عالم الملكوت". وهذا يعني أنّ هناك تقابلاً بين العالم الطبيعي والعالم الروحاني، ذلك أنّ الكيمياء القديمة في اهتمامها بتحويل المعادن، لا تفعل ذلك من جهة كونها عملية موضوعية تجري في الطبيعة باستقلال عن كل دلالة ميتافيزيقية، بل باعتبار ذلك رمزاً للانتقال من درجة أدنى إلى أخرى أشرف. ويكون هذا رمزاً للتحول على المستوى الأنطولوجي في النفس الإنسانية التي ترقى إلى الإلهي[١]. وهنا يمكن أن نستنتج أن النفس الإنسانية في هذا المستوى الفكري والرّوحي ترتقي إلى المعرفة وتطالع حضرة الوجود الإلهي مكاشفة وعرفاناً ذوقيّاً باتباع الفضائل الأخلاقية والرياضات الروحية. ونستنتج من ذلك أن هناك تداخلاً إشكالياً بين مطلب المعرفة والمنحى الأخلاقي في إصلاح النفس وتطهيرها، وقد عرف هذا التداخل أوجه في "المحبّة" بما هي فضيلة أخلاقية وقيمة عليا يجب أن يتحلّى بها الصوفي ليعرف اللّه، وبما هي قاعدة نظرية، وحالة وجدانية تساعد النفس العارفة في الترقي إلى مدارج المعرفة وتلقّي أسرار المعاني، وملامسة "أبكار الحقائق". وقد قال الدّباغ في هذا المعنى: «المحبة هي الدهن الذي توقد به هذه السّرج كلها.... (وإن) اسم المحبّة يشتمل على الكل»[٢].

وبهذا يتبيّن لنا مدى أهمية المنزلة التي نزّل ضمنها متصوّفة إفريقية تجاربهم الرّوحية في صلتها بالأسباب العملية والتجريبية المتمثلة في تطهير النفس والإخلاص والصدقة والتأمل والسياحة والمحبة وذلك لعاملين رئيسيين اثنين أولهما إيمانهم ـ وهو ما يبدو لنا من خلال قراءة تجاربهم ـ بأنّ العلم بالتصوف لا يقوم من دون عمل (تجربة) ومن ثم ظهروا أشدّ حرصاً على التجربة والإخلاص لحياة الرّوح، وثانيهما إدراكهم أن المعنى الصوفي بما هو معرفة وقيمة لا يحصل بغير تحقّق.

(١) لمزيد من التوسع في هده الفكرة، انظر: سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص ٢٧٩. وانظر كذلك محمد عبد الرحمن مرحبا، **المرجع في تاريخ العلوم عند العرب**، بيروت، ١٩٧٨، صص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢) الدّباغ، **مشارق أنوار القلوب**، ص ٢٥ و ٣١.

الفصل الثالث

قضايا الفكر الصوفي في القرن ٨هـ/١٤م وامتداداتها في القرن ٩هـ/١٥م

I ـ السياق وظهور القضايا

عرف القرن الثامن للهجرة/الرابع عشر للميلاد منعطفات مهمّة وتحوّلات جذرية في مسارات الفكر الصوفي في إفريقية، كانت وراء ظهور تعبيرات وتجلّيات جديدة لهذا الفكر، في مستوى الممارسة والنظرية. فقد كان للتواصل والتأثير المتبادل بين العدوتين المغرب والأندلس وللتحولات السياسية والثقافية[1] الأثر الكبير في بروز المسائل النظرية والقضايا الإشكالية، التي

(١) لقد كان لحملة أبي الحسن المريني على تونس (٧٤٨ هـ/١٣٤٨م) أثرها البالغ في الحياة الثقافية في إفريقية، نظرا إلى أهمية رقم العلماء الذين رافقوه، وكان من بينهم شيخ العلوم العقلية محمد بن ابراهيم الآبلي شيخ ابن خلدون، والفقيه أبو عبد اللّه محمد بن سليمان السّطي، وكاتب السلطان أبو محمد عبد المهيمن الحضرمي، وأبو القاسم عبد اللّه بن يوسف المالقني، وأبو العباس أحمد الزواوي، وأبو عبد اللّه محمد بن محمد الصباغ الذي كان مبرّزا في المعقول والمنقول، والقاضي أبو عبد اللّه محمد بن عبد اللّه بن عبد النور، وأحمد بن شعيب. انظر: **تاريخ ابن خلدون**، ج ٧، ص ٨٣٦ وما بعدها. وقد دأب السلطان المريني على عقد المنتديات الفكرية بالقصبة بين علماء تونس والأندلس والمغرب الأقصى، فضلاً عن الدروس التي كان يلقيها هؤلاء للطلبة، وكان من بينهم عبد الرحمن بن خلدون الذي تأثر كثيراً بمحاضرات شيخه الآبلي (ت ٧٥٧هـ/١٣٤٨م). انظر الأبيّ، **الإكمال**، ط حجرية القاهرة، ١٩١٠، ص ٢٤٧، ابن عرفة، **المختصر**، ج ٤، مخ. دك. وط رقم ٦٢٢٤ ، ور ١٣٧ ب. وانظر: سعد غراب، **ابن عرفة والمنزع العقلي**، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٣، ص ١٥. وكانت المراسلات العلمية بين الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) وعلماء تونس والمغرب حثيثة. انظر الشاطبي، **الاعتصام**، ج ١، دار الفكر (د.ت) ص ١١. كما كانت المراسلات ترد على السّطي من قضاة فاس، بعد تولي قضاء إفريقية، محمد حسن، **المدينة والبادية في إفريقية**، ص ٧٠٢، وقد أعطى أمراء الدولة الحفصية على امتداد القرنين الثامن والتاسع للهجرة دفعاً مستمرّاً لبناء المدارس وإنشاء الجوامع والمكتبات وتشييد الزوايا وترميمها خاصة في عهد دولة أبي فارس (٧٩٦ ـ ٨٣٧هـ/ ١٣٩٤ ـ ١٤٣٤م)، فمما أورده عنه الزركشي انه «بني زاوية خارج =

كان على الفكر الصوفي أن يواجهها، ويبادر إلى حسم القول فيها، من ذلك مشكلة المعرفة الذوقية والكشف والولاية والكرامة والسماع وضرورة الشيخ للمريد والخرقة، والسند...

كما طرحت مشكلة شرعية التصوف سواء من الناحية الفقهية الدينية أم من وجهة فلسفة المعرفة والأخلاق، وهو ما لم يكن مدار اهتمام الفكر الصوفي فحسب، بل كان للفقهاء (العلماء) والفلاسفة أيضا إسهاماتهم النظرية البارزة في هذه المسائل.

وإذا أردنا أن نتوقف عند أهمّ إشكالات الفكر الصوفي التي طرحت في القرن ٨هـ/ ١٤م وكانت لها امتداداتها البارزة في القرن ٩هـ/ ١٥م، أمكن لنا اختزال ذلك في القضايا المركزية التالية:

- المعرفة الذوقية،
- شرعية التصوف،
- مدى ضرورة الشيخ الصوفي للمريد السالك.

وقد نتج عن ذلك ضرورة الخوض في مسائل فرعية تتصل بتفسير معاني القرآن وشروط الاجتهاد وطبيعة علوم الصوفية مقارنة بما هو مخالف لها من العلوم والمعارف: النقلية والعقلية.

وقبل أن نشرع في بيان أهمّ أوجه النظر الفكرية الصوفية والفقهية الشرعية والفلسفية الخلقية التي التقت نظرياً ومنهجياً في معالجة هذه المسائل، لا بدّ من الإشارة إلى أنه في الوقت الذي ظهر فيه انشغال ابن خلدون (ت٨٠٨ هـ) بمثل هذه المسائل[1]، كان هناك متصوّف بارز وفقيه ومؤرخ هو ابن قنفد (ت ٨٠٩) يضع كتابه **أنس الفقير**[2]، ليصوّر فيه أطوار سياحة صوفية قطعها في سبيل

= باب البحر من تونس... وبني زاوية خارج باب سعدون... وحبّس عليها ما يقوم بها. وبنى الزاوية التي بحومة الداموس خارج باب عليوة (أو علاوة) الذي يقع في المدخل الثاني للربض الجنوبي. انظر: الدولاتلي، **مدينة تونس في العهد الحفصي**، سيراس للنشر، ١٩٨١، ص ١١٤. (وأقام) الخزانة بجوفي جامع الزيتونة وحبّس ما فيها وفي غيرها من الكتب في العلوم الشرعية والعربية واللغة والطب والحساب والتاريخ والأدب وغير ذلك. **تاريخ الدولتين**، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥، وانظر الدولاتلي، م. س، صص ١٣٩ ـ ١٤٢.

(١) فرغ ابن خلدون من تأليف **المقدمة** سنة ٧٧٩ هـ، بعد أن اعتزل في قلعة بني سلامة سنة ٧٧٦هـ، متفرغاً للعلم، عاكفاً على تأليف **كتاب العبر**. انظر **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦. وضمنه خصص الفصل الذي تمت الإشارة إليه أعلاه حول "علم التصوف" وتطرّق إلى قضايا المعرفة الصوفية في فصول أخرى من الباب السادس من **المقدمة**. لم يقتصر في دراسته للتصوف وما يتصل به من قضايا نظرية فسفية وشرعية دينية على فصل التصوف من الباب السادس من **المقدمة**، بل إنه بحث هذا العلم في فصول كثيرة من الباب السادس "في علم الإلهيات" كالفصل الثالث عشر "علوم البشر وعلوم الأنبياء، ص ٣٤٨، وفي الفصل السادس عشر من الباب نفسه "في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسّنة"، ص ٣٥٠، وفي الفصل السابع والعشرين كذلك في الفصل التاسع والعشرين: "علم أسرار الحروف"، صص ٣٨٨ ـ ٤٠٥.

(٢) بعد ان انطلق ابن قنفد حوالى سنة ٧٦٠ هـ من مسقط رأسه قسنطينة في سلسلة من السياحات الصوفية، =

التعرّف إلى خصوصيات تجارب أعلام التصوّف في الغرب الإسلامي، ذاكراً أخبارهم مع إيراد نماذج من أقوالهم وآرائهم، وقد مهّد لذلك بمقدمة خصّصها للنظر في الإشكالية المشار إليها في حقيقة التصوف وشرعيته، وبسط القول في مسألة الولي والولاية، والكرامة والكشف.

وهذا يعني أننا أمام كتابين في المسألة: الأول ـ **المقدمة** ـ لابن خلدون الذي لم يكن في الأصل يرمي إلى وضع تصنيف في التصوف يحيط بمختلف آراء الصوفية وأقوالهم، ويتضمن آدابهم في السلوك على غرار ما وضعه الكلاباذي في **التعرف** أو الطوسي في **اللمع** مثلاً، وإنما كان يهدف إلى دراسة موضوع التصوف دراسة المتجرّد... والوقوف منه موقف المؤرّخ لظاهرة ثقافية من ظواهر عصره بكل "موضوعية"[1]. وهو ما ينطبق أيضاً على كتابه **شفاء السائل**[2] الذي عالج فيه المسألة علاجاً فلسفيّاً نسقيّاً، معتمداً في ذلك عنصرين أحدهما وضعيّ يتمثل في تاريخ التصوف بما هو ظاهرة فكرية عرفها المجتمع العربي، والآخر فلسفيّ يتمثل في نظرية النفس والمعرفة[3]، وذلك استناداً إلى نصّ سؤال ورد عليه من المغرب والأندلس حول ضرورة الشيخ للمريد، وبيان حكم الطريق الصوفي من جهة النص الشّرعي على وجه التخصيص. وهذا يعني أن

= والتأملات في سير متصوّفة إفريقية والمغرب وتجاربهم مع زيارة تربهم عاد إلى قسنطينة سنة ٧٧٦هـ، ثم قصد تونس في السنة التالية ليقرأ على ابن عرفة **المختصر الكبير**. وفي الأثناء أقدم على تأليف كتابه **أنس الفقير** إضافة إلى كتب أخرى في العلوم الدينية والتاريخ لعلّ أبرزها **الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية**، حققه محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٦٨. حول مؤلفات ابن قنفد ورحلاته العلمية وسياحاته الصوفية انظر المقدمة التي وضعها محمد الفاسي وأدولف فور لتحقيق كتاب **أنس الفقير**، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي بالرباط، ١٩٦٥. وانظر نص المقدمة الذي وضعه عادل نويهض في تحقيقه لكتاب ابن قنفد **الوفيات**، ط٤، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣، صص ٥ ـ ١٩.

(١) توفيق بن عامر، **دراسات في الزهد والتصوف**، ص ١٢٠. وانظر محمد مفتاح، **التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب**، ص ١٣٥.

(٢) صدر هذا الكتاب في عدّة طبعات أولها تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، استنبول ١٩٥٨، ثم أعاد نشره الأب خليفة، المطبعة الكاتوليكية، بيروت، ١٩٥٩، وقد ذكر هذا الكتاب أحمد زروق في شرحه على نونية الششتري، مخ. الخزانة الملكية بالرباط، د٨/ ١٧٣٦. وانظر **نشرة الطنجي**، ص ٨٤. وأثبت عبد الرحمن بدوي نسبته إلى ابن خلدون في كتابه **مؤلفات ابن خلدون**، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، ١٩٩٧، ص ٤١ وما بعدها. كما نشره أبو يعرب المرزوقي معتمداً على نشرة الأب خليفة فحسب مقدماً لذلك بدراسة تحليلية فلسفية لمحاور هذا الكتب في علاقته بفصول وأبواب **المقدمة**، صدر عن الدار العربية للكتاب، تونس ـ ليبيا ١٩٩١، كما صدر بتحقيق قام به محمد المطيع المحافظ جمع كل النسخ مقارناً بينها مع تثبيت نسبة الكتاب إلى ابن خلدون من وجوه عدة، مرفقاً بنص كتاب **شفاء السائل**، مع ملحق تضمن **جواب مسالة سلوك طريق الصوفية** لابن عباد الرندي (ت ٧٩٢هـ)، ونص سؤال أبي اسحاق الشاطبي لابن عبّاد الرّندي عن الشيخ والسلوك، مع نص فتوى في سلوك طريق الصوفية، ونص الحسن اليوسي (ت ١١٠٢ هـ) في حكم الالتزام بالشيخ في التربية الصوفية، دار الفكر، سوريا ـ لبنان، ١٩٩٦.

(٣) أبو يعرب المرزوقي، م. س، ص ٨.

هذا الموقف، على أهميته العلمية قد تبلور خارج المنظومة الصوفية وهو الأوّل من نوعه من جهة كون أسسه النظريّة تاريخيّة، تقوم على الملاحظة الخارجية، وتستند في الآن نفسه إلى منطوق النص الشرعي الذي درج على اعتماده الفقهاء عند معالجة مثل هذه المسائل[1]، ولهذا استقرّ ابن خلدون في عديد المواضع على أقوالهم، وانتهى إلى ما انتهوا إليه.

أما كتاب ابن قنفد **أنس الفقير** فإن أهميته تتأتى من كونه جاء من داخل المنظومة الصوفية ذاتها، وهو بمثابة معالجة فكرية تحاول أن تضفي على التّصوف معقولية، انطلاقاً من بنائه النّسقي الداخلي. ولئن صدر هذا الأثر عن مؤلف ينتمي إلى الصوفية، ويرى أن التصوف هو الطريق المفضي إلى المعرفة والنجاة، إلا أنه لم يتخلف عن نقد بعض المظاهر مثل "الطرقية" التي من شأنها أن تحطّ من قيمة التصوف وتفقده سموّه الروحي وعلوه الفكري. وبين موقف ابن خلدون ورؤية ابن قنفد ظهرت مواقف فقهاء إفريقية وعلمائها في المغرب والأندلس، وأغلبهم من أئمة المذهب المالكي من أمثال أبي إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ/ ١٣٨٧م)[2]، وابن عباد الرندي (ت٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م)[3]، وأبي العبّاس القبّاب (ت٧٧٨هـ/ ١٣٧٧م)[4]، وابن عرفة (ت٨٠٣هـ/ ١٤٠١م)[5]، وابن الخطيب (ت٧٧٦هـ/ ١٣٧٥م)[6]،وابن البنّاء المرّاكشي (ت٧٢١هـ/ ١٣٢١م)[7].

---

(١) مثال ذلك ابن الجوزي في **تلبيس ابليس**، أو ابن تيمية في **الفتاوى**، ج٢ و٤، وفي كتابه **مجموع الرسائل والمسائل** (٢٠ مجلداً)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.

(٢) تعرض الشاطبي إلى مسألة التصوف وإشكالياته في **الاعتصام** (جزآن)، صص ٣٣٤ ـ ٣٣٩ وفي **الموافقات**، المجلد الأول، دار الفكر، بيروت، (د. ت).

(٣) إضافة إلى شرحه على **حكم ابن عطاء الله** (سبق ذكره) تناول مسألة ضرورة الشيخ للمريد، وشرعية التصوف ضمن **الرسائل الكبرى**، أثر مخطوط في نسخ مترقمة بالخزانة الملكية بالرباط، رقم ١٧١٧د، و٨٦٩د.

(٤) انظر رسالته المنشورة بذيل **شفاء السائل**، دار الفكر. بيروت ـ دمشق.

(٥) انظر **مختصر ابن عرفة**، تح. سعد غراب، منشورات مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية "سيراس". كذلك أورد البرزلي في **نوازل الحكام**، مواقف كثيرة لابن عرفة من التصوف والولاية، كما جمع له سعد غراب. في أطروحته مواقف مترقمة في هذا الشأن: *Ibn Arafa et le Mâlikisme en Ifriqiya aux VIIIe/XIVe siècles*, tome II, publication de la faculté des Lettres de la Manouba, 1996.

(٦) جاءت أغلب مواقفه وتعليقاته على التصوف في كتابه **روضة التعريف بالحب الشريف**، ج٢.

(٧) هو حكيم وفيلسوف ورياضي اشتهر ببحوثه في العلوم النظرية والعقلية، عرف بميله إلى التصوف، متخذاً منه منهجاً في المعرفة وطريقاً إلى العلم اللدني الإلهامي الذي يتجاوز مدركات العقل في نظره، وهو في ذلك يمزج الفلسفة بالتصوف، أو يتطلع إلى ضرب من "الحكمة الذوقية المتعالية" بحسب عبارة صدر الدين الشيرازي في كتابه **الأسفار الأربعة**. انظر مثال ذلك: ابن البناء المراكشي، «رسالة مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليفة»، ضمن **مجموع من تراث البناء المراكشي**، تح. عمر أوكان، إفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٥، صص ٧٩ ـ ٩٧.

II ـ المعرفة الذوقية وشرعية التصوف

ارتبطت مسألة بحث قضية المعرفة الذوقية وشروط إمكانها بالنظر في شرعية التصوف من جهة كونه نظرية في المعرفة ومذهباً أخلاقياً يتأسس على رؤية محددة المعالم لطبيعة الحقيقة الدينية. وقد تمسك متصوّفة إفريقية في القرن ٨هـ/ ١٤م بإمكان تحقق هذه المعرفة، وبلوغ درجة اليقين، يتضح هذا من قول ابن قنفد: «شأن الأولياء أن يمنحهم اللّه تعالى علوماً إلهامية»[1]. وهم مهيؤون لذلك باعتبار أن «حواسهم من سمع وبصر وشمّ مخالفة لحواس غيرهم من سائر البشر»[2]، وباعتبار قربهم من الحضرة الإلهية «إذ منهم من يرى الملائكة، ومنهم من يرى البلاد النائية، ومنهم من يرى ما في السموات، ومنهم من يرى اللوح المحفوظ، ومنهم من يقرأ ما فيه»[3]. ويرى ابن قنفد أن السياحة والتأمل و«المجاهدة الروحية والرياضة القلبية من السبل التي تأخذ بالصوفي السالك في مدارج المعرفة حتى ينتهي فيها إلى اليقين ومشاهدة الحقائق على ما هي عليه»[4]. وهذا يستوجب من الصوفي العارف أن يدرك «أن الدين الحقيقي يتصل بأحكام الباطن وأعمال القلوب»[5]، وهو عين ما ذهب إليه ابن البناء المرّاكشي الذي اعتبر أن النفس العارفة بإمكانها أن تدرك وحدها «الحق (الذي يكون) فوق طور العقل وإليه يسجد العقل ويسلم»[6]. أمّا إذا نظرنا في موقف ابن خلدون، فإننا نلاحظ أنّه يبيّن كيف أنّ همم المتصوّفة لم تقف عند حدود المجاهدات والخلوة والذكر بل سمت إلى تخليص النفس من الكدورات «لكشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر اللّه ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها»[7]. وهو يرى أن التصديق بالعلم الإلهامي الكشفي اللدني الذي لأهل التصوف النظري وجداني لا برهاني، وأن العلم اللدني الإلهامي هو أعلى أنواع المعارف. فهو متعلق بمعرفة اللّه وصفاته وأفعاله وتدبير مملكته، ومطالعة حضرة الربوبية، وهو «ذو مراتب تختلف وتتفاوت بتفاوت الصفات، والتخلص من الكدروات فمبدؤها المجاهدة ثمّ المحاضرة، وهي آخر مراتب الحجاب، وأول مراتب الكشف، ثمّ تليها المكاشفة، وهي ألذ المعارف»[8]. غير أنّ ما يتعلق بالمرتبة الأخيرة من مكاشفات ومدارك يطرح إشكالات كثيرة، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بقوله: «إنه لمّا عنى المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلّموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي

---

(١) ابن قنفد، **أنس الفقير**، ص ٢.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) عبد الرحمن التليلي، «سياحات ابن قنفد الصوفية»، مجلة **مدارات**، تونس، رقم ١٣، ١٤، ٢٠٠١، ص ٣٥.

(٥) م. ن، ص. ن.

(٦) ابن البنّاء، **رسالة مراسم الطريقة في فهم الحقيقة**، ص ٨٦.

(٧) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٣٥٨.

(٨) محمد مفتاح، **التيار الصوفي والمجتمع**، ص ١٤٨، ١٤٩.

وأمثال ذلك، وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجدهم في ذلك. وأهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلم لهم، وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق رداً وقبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات»[1]. ولما كان ذلك كذلك فإن ابن خلدون يرى أن هذا العلم الحاصل من المشاهدة والكشف لا ينبغي أن يُودع الكتب لكونه علماً يتعدّى "مجاهدة التقوى" و"مجاهدة الاستقامة"[2]، ومن خطأ المتأخرين من المتصوفة تسميته تصوفاً وجعله علماً مدوّناً، أو اعتقادهم أنه مستفاد من الدفاتر والكتب، وإنما هو نور يقذفه اللّه في القلب المزكّى بالمجاهدة[3]. وقد أبدى ابن خلدون تحفّظا تجاه 'مجاهدة الكشف" وما ينجم عنها من معارف لدنية وجدانية «طال فيها الخوض وتعذّر البيان»[4]. مستنداً في ذلك إلى الرأي القائل إن «حقّ علوم المكاشفة عند أئمة القوم مستحبّ أن لا يخاض فيها. وأنّها سرّ اللّه، فلا يفشيه عارف»[5]. وهكذا نلاحظ تدرّج ابن خلدون من المعالجة الفلسفية التي اتخذت من نظرية الصوفية في النفس والمعرفة منطلقاً لها، إلى الموقف الفقهي الشرعي الذي يبطل التصوف بما هو معرفة ذوقية من خلال حظر "مجاهدة الكشف' يتضح هذا من قوله: «أمّا المجاهدة الثالثة: وهي مجاهدة الكشف، فالذي نراه أنها محظورة حظر الكراهية أو تزيد»[6]، ويستفاد من هذا أنّ ابن خلدون أراد في الحقيقة أن يقف بالتجربة الصوفية عند حدود الطور الثاني (مجاهدة الاستقامة)[7]، بما هي «تقويم للنفس وحملها على الصراط المستقيم»[8].

ولا بد أن نبيّن أن ابن خلدون قد صدر في موقفه هذا عن قراءة تاريخية لمسار التصوف في الإسلام، وكان مسكوناً بهاجس بحث مشكلة الشرعية، فطالما أن التّصوف من "العلوم الحادثة في الملّة"[9]، وجب عليه استتباعاً لذلك أن يحدّد مدى مطابقة هذا العلم لما عليه "الملّة"، كما فعل

---

(١) **المقدمة**، ص ٣٥٩.

(٢) يقوم التصوف في نظر ابن خلدون على ثلاث مجاهدات أولها مجاهدة التقوى: وهي رعاية الأدب مع اللّه في الظاهر والباطن بالوقوف عند حدوده، مراقباً أحول الباطن، طالباً النجاة، ومجاهدة الاستقامة: وهي تقويم النفس وحملها على الصراط المستقيم، حتى تصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقاً جبليّة، ومجاهدة الكشف والإطلاع: «وهي إخماد القوى البشرية كلها حتى الأفكار وعندها يكون الصوفي متوجّها بكلية تعقله إلى مطالعة الحضرة الربانية، طالباً رفع الحجاب ومشاهدة أنوار الربوبية في حياته الدنيا». **شفاء السائل**، ط، دار الفكر، بيروت ـ دمشق، ١٩٩٦، ص ٩٢.

(٣) **شفاء المسائل**، ص ١٢٢.

(٤) م. ن، ص ١١٩.

(٥) م. ن، ص. ن. هنا يمكن أن نستحضر اعتراض بعض المتصوّفة على الحلاج ومؤاخذتهم له على إفشاء السرّ

(٦) م. ن، ص. ن.

(٧) م. ن، ص ٩٦.

(٨) توفيق بن عامر، **دراسات في الزهد والتصوف**، ص ١٤٤؛ **شفاء السائل**، ص ٩٢.

(٩) **شفاء السائل**، ص ٩٢.

الفارابي من قبل في بيان موافقة الفلسفة للملّة باعتبار أن ما جاءت به الملّة مثالات لما قال به الفلاسفة والحكماء[١].

وهو ما جعل ابن خلدون يسعى إلى بيان مدى تجذّر التصوف في طبيعة النفس الإنسانية ويعرض لتطوره وظهور مختلف اتجاهاته، وما هو منها موافق للسّنة، وما هو مخالف لها ليصل في نهاية الأمر إلى إصدار الفتوى التي تبدو بمثابة النتيجة المنطقية"[٢]. ويرى ابن خلدون أنّ اعتناء السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين بأحوالهم الظاهرة والباطنة كان كبيراً، ثم خلف من بعدهم خلف اعتنوا بصلاح الأعمال البدنية والتزموا بالمراسم الدينية من غير التفات إلى الباطن والاهتمام بإصلاحه، ثم دعي الذين يهتمون بالباطن وأعمال القلوب ويقتدون بالسلف الصالح باسم الزهاد والعباد وطلاب الآخرة والصوفية فيما بعد، ودعي الذين يهتمون بفقه الظاهر الفقهاء وأهل الفتيا، وهم مخصوصون بوضع «الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات»[٣]. ولمّا بقي فقه الباطن قليلاً مهجوراً وخشي اندثاره وذهاب أهله، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في علوم طريقهم كالمحاسبي والقشيري والسّهروردي والغزالي[٤]، ثم جاء بعد ذلك طور المتأخرين الذين عنوا بالكشف والكلام في حقائق الموجودات العلوية والسفلية... وصيّروا المدارك الوجدانية علمية نظرية، و«ذهبوا إلى أن البارئ تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته، وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو مثل أفلاطون وسقراط... وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدّعيه النصارى في المسيح، وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاده به. وهو أيضاً عين ما تقوله الإمامية من الشيعة في الأئمة»[٥]. وهكذا يصنف ابن خلدون المتأخرين من أهل التصوف إلى قائلين بالحلول والاتحاد كالحلاّج، وقائلين بالوحدة المطلقة مثل ابن سبعين وابن دهاق يقابلهم أهل التجلّي والمظاهر والحضرات مثل ابن عربي، وأحياناً يقرن بين هؤلاء وأولئك حينما يقول إن المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة وملأوا الصحف منه مثل الهروي[٦] في كتاب **المقامات** وغيره، وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وابن العفيف (التلمساني)[٧] وابن

(١) انظر: أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط ١٩٩٦، ص ٢٦ ـ ٢٧. انظر للمؤلف نفسه، **كتاب السياسة المدنية**، سيراس للنشر، ١٩٩٤، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٢) علي أومليل، **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، ط٤، ٢٠٠٥، ص ٢٣٥.

(٣) **المقدمة**، ص ٣٥٦. **شفاء السائل**، ص ٤٤.

(٤) **المقدمة**، ص ٣٥٨. **شفاء السائل**، ص ٤٣ وص ٤٥.

(٥) **المقدمة**، ص ٣٦٠.

(٦) هو أبو إسماعيل الهروي (ت ٤٨١ هـ/١٠٨٩م) عرف بكتابه **منازل السائرين**. حققه عبد الحفيظ منصور مع شرح عفيف الدين التلمساني، دار التركي للنشر، ١٩٨٩.

(٧) عفيف الدين التلمسني (ت٦٩٦ هـ/١٢٩٦م) شاعر وصوفي تأثر بابن عربي، له عدّة تصانيف منها: =

الفارض... «وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين (وهم) يزعمون انه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه اللّه تم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان»[١].

وقد مال ابن خلدون إلى إثارة الشك في إمكان المعرفة الصوفية ويظهر ذلك من خلال استعماله لفعل زعم "زعموا... يزعمون" عند حديثه عن مضمون مؤلفات متصوّفة المعرفة والنّظر، كما جرّدهم من كلّ خصوصية أو إضافة حيث ردّ آراءهم إلى الفلسفة اليونانية واللاّهوت المسيحي، وأرجع الكثير من أفكارهم واصطلاحاتهم إلى مقالات الشيعة الإمامية. ويبدو أنّه ازداد هجوماً على أهل الصوفية المتفلسفين أثناء إقامته بمصر، يتضح هذا من قوله : «وأما تآليفهم مثل "الفصوص" و"الفتوحات" لابن عربي، و"البد" لابن سبعين، و"خلع النعلين" لابن قسي، "وعين اليقين" لابن برّجان فيجب إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء، حتى ينمحي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين والعقائد، ويتعيّن على ولي الأمر إحراق هذة الكتب دفعاً للمفسدة العامة»[٢].

وبهذا يكون ابن خلدون قد استقرّ بموقفه من التصوف على الموقف ذاته الذي انتهت إليه الدوائر الفقهية المالكية المحافظة في الأندلس والمغرب وفي إفريقية ممثلة في مقالة الشاطبي الذّي يرى «أن الصوفي من استقام على الشريعة»[٣]، وأنه لا بد من إخضاع أقوال الصوفي وأفعاله «إلى حاكم يحكم عليها ما إذا كانت من جملة ما يتخذ ديناً أم لا، والحاكم هو الشرع»[٤]. وقد صنّف الشاطبي المتأخرين من المتصوّفة ضمن «من اتّبع الهوى والتقليد وزلّ بسبب الإعراض عن الدليل والاعتماد على الرّجال»، وهم في نظره «نابتة متأخرة الزمان ممن يدّعي التخلّق بأخلاق تصوّف المتقدمين»[٥]. ولئن اعتبر الشاطبي التصوف مرتبة عليا من مراتب التديّن تقوم على «الأخذ بالعزائم واجتناب الرّخص»، والاستباق إلى الخيرات و«النزوع إلى الكمال البشري بمراعاة حقوق اللّه وتفضيل الآخرة على الأولى»، إلاّ أنه قد قرّر من ناحية أخرى عموم الشريعة لجميع المكلفين وشمولها لعالمي الغيب والشهادة، إذ رد إليها كل ظاهر وباطن، وحكّمها في شتى المبادئ

= **شرح أسماء اللّه الحسنى**، و **شرح مواقف النفّري**، و **شرح الفصوص**، وله ديوان شعر. ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج ٥، ص ٤١٢، ٤١٣. نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، صص ١٥١ - ١٥٣.

(١) **المقدمة**، ص ٣٦٢.

(٢) صالح بن مهدي المقبلي، **العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأباء والمشايخ**، القاهرة، ١٣٢٨ هـ، صص ٤٩٩ - ٥٠٠.

(٣) **الموافقات**، ج١، م١، ص ٢٤٢. وراجع محمد بن الطيب، «المسألة الصوفيّة في فكر أبي إسحاق الشاطبي»، عمل قُدم لنيل شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب منوبة، السنة الجامعية، ١٩٩١ - ١٩٩٢.

(٤) **الاعتصام**، ج٢، ص ٣٤٩.

(٥) م. ن، ص ٣٤٩.

والأصول الصوفية، بأن جعلها مقياساً لسائر المقامات والأحوال، ومحكّ للكشف والكرامات وخوارق العادات[1].

وفي السياق ذاته، يمكن إدراج مواقف ابن عرفة. فقد كان، رغم ميله إلى التصوف ومشاركته في الحياة الروحية في "المغارة الشاذلية"[2] وجهره بمحبّة الأولياء من الصوفية[3]، رافضاً للعرفان الصوفي ممثلاً في "الكشف"، معارضاً لمجالس السّماع، منكراً على القائلين بخرق العادات. وقد تصدّى لانتشار التصوف الذي غدا ظاهرة اجتماعية توطدت أركانها في المجتمع الحفصي في القرن ٨هـ/ ١٤م[4]، لكنّه كان يردّد، في مقابل ذلك، قول مالك: «من تصوّف ولم يتّفقه فقد تزندق ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسّق»[5]، وهو ذات الشعار الذي رفعه المتصوّف والصالح أبو عبد اللّه محمد الدّكالي القادم من المغرب والمنقطع إلى حياة التنسك والخلوة[6].

III ـ مسألة الشيخ وتلقّي المعرفة

لقد أولى فقهاء الغرب الإسلامي وعلماؤه، ابتداء من القرن ٨هـ/ ١٤م، أهمية كبرى لمسألة "الشيخ"، وبحثوا مدى ضرورته للمريد بهدف تنشئته على الأخلاق الصوفية ومساعدته في ترقي درجات الطريق الصوفي وقطع مقاماته وهو ما يصطلح عليه بالتربية الروحية. واشتدت المناظرة حول الحاجة إلى الشيخ في سلوك طريق التصوف إلى حدّ وصل فيه الأمر إلى التراشق

---

(١) توفيق بن عامر، **مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي**، م. س، ص ٥٩.

(٢) كان ابن عرفة يتردد على المغارة الشاذلية ويحضر مجالس قراءة القرآن والذكر هناك، وألف **وظيفة ختم القرآن** لتقرأ عقب ختم تلاوة القرآن بالمغارة الشاذلية، انظر **نبراس الأتقياء**، م. س، صص ١٢٥ ـ ١٣٢، وأثر عنه قوله: «واللّه ما فتح اللّه علي بالعلم والعمل إلا بزيارة المغارة الشاذلية، وكان يلازم زيارتها كل يوم سبت»، **الحلل السندسية**، ج ١، ص ٨٣٠.

(٣) Saâd Ghrab, *Ibn Arafa et le Mâlikisme, en Ifriqiya aux VIIIe/XIVe siècles*, publication de la faculté des Lettres de la Manouba, 1996, tome II, p. 680.

(٤) انظر **نوازل البرزلي**، مخ، **دك**. وط، رقم ٤٨٥١، ج ١ و ٤. وانظر سعد غراب، م. س، ص ٦٧٥ ـ ٦٨٠. وانظر احمد البخاري الشتوي، **مصادر التفسير في إفريقية**، بحث قدم لنيل شهادة التعمق في البحث، قسم اللغة والآداب العربية، كلية الآداب منوبة، ١٩٩٦، ص ٦٢١ وما بعدها.

(٥) *Ibn Arafa et le Mâlikisme*, p. 687.

(٦) كان في تونس في حدود سنة ٧٧٠هـ/ ١٣٦٧م لا ينتسب إلى الخلق ولا يخالطهم لا عامتهم ولا خاصتهم لا يحضر الجماعة ولا الجماعات لا يصلي مع الناس في جماعة فرموه بالزندقة وشن عليه ابن عرفة الهجوم وبحث عن سبب امتناعه عن الصلاة فقيل له لأن الأيمة ـ في نظره ـ يأخذون الأجرة على الصلاة فزاد بذلك إعلاظاً عليه مع التشنيع فرحل الدكالي إلى مصر، فكتب ابن عرفة كتاباً إلى أهل مصر، مما جاء فيه:

يا أهل مصر ومن في الحكم شاركهم تنبهوا لقبيح معضل نزلا
لزوم فسقكم أو فسق من زعمت أنه بالحق قد عدلا

انظر **فهرست الرصاع**، تح. محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٦٧، ص ١٢.

بالنعال[1]. قال ابن عباد الرندي: «فقد وقعت في آخر المائة الثامنة بين فقهاء الأندلس مشاجرة حتى تضاربوا بالنعال ثم كتبوا إلى البلاد واشتهرت مسألتهم، فأجاب فيها كل واحد على قدر نظره»[2].

ولعل من الأسباب الأساسية التي كانت وراء طرح مسألة "الشيخ" ومدى ضرورتها انتشار ظاهرة "المشيخة" في الغرب الإسلامي على نطاق واسع، وتحولها إلى "طرقية"[3] ذات معالم ومراسم وطقوس محدثة مخالفة لما ألف الناس. ربّما أيّد هذا تاريخ الممارسة الصوفية ذاتها إذ لم يطرح الجدل في القرنين ٦هـ/ ١٢م و ٧هـ/ ١٣م حول وجاهة الالتجاء إلى الشيخ في سلوك طريق التصوف رغم وجود هذه السلطة الروحية الرمزية، ذلك أنّ مسألة "الشيخ" قد طرحت في سياق بحث معالم نظرية الفكر الصوفي من جهة صلتها بالعرفان الذوقي. فابن عربي يؤكد ضرورة اتخاذ الشيخ، مستبعداً أن يكون لذلك تأثير على "القوة الناطقة" المتمثلة في ملكة المعرفة والتلقي، والشيوخ في نظره «نواب الحق في العالم كالرّسل عليهم السلام في زمانهم، بل هم الورثة الذين ورثوا علم الشرائع من الأنبياء عليهم السلام»[4]. وقريب من هذا ما ذهب إليه ابن سبعين الذي يعتبر اتخاذ الشيخ من الشروط الأساسية لدخول "عالم التحقيق" وسلوك "درب العرفان"[5]. والشيخ الناضج عنده، هو ذاك الذي «حصّل الكمالات وأسبابها وتجوهر بالكمالات الإلهية، واتّصف بالحكمة التي تفيد الصورة المتمّة للسعيد بالحقيقة». ومن ثم فالشيخ يعمل على زوال صفات النقص (من المريد) وإقامة الكمالات بدلها فيه»[6].

لكن هذه الصورة للشيخ العالم الذي يساعد في تحصيل "الكمالات" الخلقية والمعرفية سوف تهتز في القرن ٨هـ/ ١٤م، وتوضع مشروعيتها موضع تساؤل. ففي الوقت الذي كان فيه ابن قنفد يخطّ صفحات كتابه **أنس الفقير** مؤكداً على أهمية الشيخ، وساعياً في سبيل إحياء صورة رموز التصوف من الشيوخ أمثال أبي مدين وأبي يعزى وابن حرزهم وأبي العباس السبتي في الأذهان، مبيناً أن تأثير "الشيخ الكامل" لا ينقطع حتى بموته[7]، كانت فتاوى ومواقف أخرى كثيرة تتشكل ويتبلور مقصدها الأساسي الذي هو غالباً نفي الحاجة إلى الشيخ.

---

(١) انظر ابن عجيبة، **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٧٤.

(٢) ابن عبّاد، **الرسائل الصغرى**، ص ١٠٦. نقلاً عن علي أومليل، **الخطاب التاريخي**، ص ٢٣٤.

(٣) انظر ابن رشيد، **ملء العيبة**، فقد ذكر نماذج لذلك من خلال حديثه عن «المشابكة والانضواء تحت لواء الشيخ»، ج٢، ص ٣٠٣. وكذلك من خلال حديثه عن لباس "الخرقة" ورمزيتها، م. ن، ص ٣٧٦ وما بعدها. وانظر دراسة نللي العامري، «"الطريقة" في إفريقية في العهد الحفصي، مفهومها وأنماط انتقالها من خلال مصادر الفترة»، مجلة، **مدارات**، رقم ١٣، ١٤، صص ١٠٠ ـ ١١٥.

(٤) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ٣٦٥.

(٥) العدلوني الإدريسي، **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، م. س، ص ١٣٨.

(٦) شرح عهد ابن سبعين لتلاميذه، **رسائل ابن سبعين**، ص ١١.

(٧) **أنس الفقير**، ص ٣ و ٤ .

في هذا السياق فضّل أبو العبّاس القبّاب اتّخاذ الشيخ ليكون دليلاً للمريد في طريق السلوك الصوفي مثلما يكون الدليل للسائر في مفازة، انطلاقاً من كون الكتب لا تكفي في التعلّم من دون مجالسة أهل الفنون والتذلل لهم والرحلة إليهم. فمن اعتمد على الكتب وحدها لا يحصّل مراده لا سيما وأنّ أكثر اصطلاحات الصوفية غير مصرّح بمعانيها. فإذا كانت الكتب التي يستفاد منها ما فيه قوام الإسلام يمكن الرجوع إليها من دون شيخ، وإذا كان يمكن الاستغناء عن الكتب المتوقف فهمها على الشيخ لكونها من الكماليات فإنه يجب، في رأيه، ترك الشيخ تبعاً لذلك[1].

ولا تختلف إجابة الشاطبي عما انتهي إليه القبّاب الذي يرى استحالة بلوغ "الشيوخ" المتأخرين مبلغ أسلافهم في العلم والدين، ومن ثمّ وجب التخلّي عن اتخاذ الشيخ دليلاً للمريد ولطالب هذا العلم[2].

وقريب من هذا موقف ابن عباد الرّندي[3] الذي ارتأى أن الشيخ شيخان: شيخ تعليم وتربية، وشيخ تعليم بلا تربية. فشيخ التربية ليس ضرورياً لأن السلف لم يتخذه، وأما شيخ التعليم فهو ضروري، ولكنه ليس موجوداً في عصره (ق٨هـ). فالشيخ المستوفي الشروط، سواء أكان شيخ تربية أم تعليم نادر الوجود فهو كالكبريت الأحمر. وإذا كان السالك ذا طموح إلى معرفة المقامات والأحوال والخواطر فعليه أن يبحث عن صديق صدوق قد ذاق وجرب سالكاً سبيل السُنّة غير ضال ولا مبتدع ولا مقلّد، وإلا من «كان وافر العقل منقاد النفس لا حاجة له بالشيخ»[4].

وعند تمعننا في موقف ابن خلدون من المسألة، نجده متجانساً كلياً مع المواقف السابقة، إذ نظر إلى مسألة الشيخ في ضوء الجهاز النظري الذي وضعه لتفصيل القول في مسائل التصوف. فهو يرى أن للتصوف مراحل ثلاثاً أساسيّة هي: "مجاهدة التقوى" و"مجاهدة الاستقامة" و"مجاهدة الكشف". فالأولى (في هذه التقوى) لا ضرورة فيها للشيخ، وهي من شروط الكمال الذاتي، والثانية (مجاهدة الاستقامة) وإن كان متأكداً فيها الشيخ فهو ليس واجباً، أما "مجاهدة الكشف" وإن كان يفتقر فيها إلى الشيخ افتقار وجوب، فإن ذلك يبطل بإبطال هذه المجاهدة أصلاً[5] والنهي عن خوضها بما أنّ حكمها "حكم كراهية تحريم أو تزيد"، يقول ابن خلدون: و«أما المجاهدة الثالثة وهي مجاهدة الكشف، فالذي نراه أنها محظورة حظر الكراهية أو تزيد»[6].

وهكذا نجد أن المسالك المتبعة في مواقف هؤلاء الفقهاء "العلماء" قد اتخذت طرقاً مختلفة لترفض الحاجة إلى الشيخ، وتنزع عن ذلك كل ضرورة. و «هذا يعني رفض التصوف الفلسفي»[7]

---

(١) بخصوص موقف القبّاب، انظر «رسالة فتوى أبي العباس القباب في سلوك طريق الصوفية»، ملحق **بشفاء السائل**، دار الفكر، بيروت ـ دمشق، صص ١٩٧ ـ ٢٠٤.

(٢) انظر **الاعتصام**، ج١، ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٣) انظر نص فتواه ملحقاً **بشفاء السائل**، صص ١٧٤ ـ ١٩١.

(٤) م. ن، ص ٧٧.

(٥) ابن خلدون، **شفاء السائل**، صص ١٢٢ ـ ١٦٦.

(٦) م. ن، ص ٩٦.

(٧) محمد مفتاح، **التيار الصوفي والمجتمع**، ص ١٥٠، وانظر: علي أومليل، **الخطاب التاريخي**، ص ٢٣٨.

الذي ارتبط بالشيوخ "الأقطاب" من "رؤوس العارفين". كما أن هذا الرفض جاء انطلاقاً من اعتبار هذا النوع من التصوف (في نظر الفقهاء) «يشغب على الجماعة ويدعو إلى العداوة والتنافر... لاتباعهم المتشابهات والهوى ونشرهم العلم المحظور»[١].

ولذلك كان هذا الموقف بمثابة مادة أولية اشتغل بها الفكر الصوفي في القرن ٩هـ/ ١٥م من زوايا نظر ومنطلقات فهم مختلفة، أعادت في مجملها رمزية مؤسسة الشيخ والتعليم الروحي واجترحت[*] من جديد سؤال التصوف أخلاقاً نظرية، وقيما عملية، وفهماً ذوقياً للحقيقة الدينية في ضوء التجارب الروحيّة.

IV ـ في نقض الصلة بين "وحدة الوجود" والتّصوف الإسلامي

نظراً إلى طبيعة الوضع الإشكالي لمفهوم "وحدة الوجود" Panthéisme في التصوف الإسلامي، ولارتباط الكثير من مسائل الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م) بهذا المفهوم المعقّد، بدا لنا من الضروري أن نخصّص هذا المبحث لبيان المدلول الحقيقي لهذا المفهوم الذي استحال منطلقاً نظرياً يعتمد في قراءة كل عمق معرفي لنصوص المتصوّفة في ما يتصل بمسائل الألوهية والوجود.

لقد شاع استخدام "وحدة الوجود" في أغلب الدراسات والأبحاث التي اهتمّت بالفكر الصوفي في الإسلام باعتباره مفهوماً مركزياً ثابتاً، ينتظم نسق أغلب القضايا والمسائل التي يدور عليها كلام المتصوّفة في الوجود والألوهية وعلاقة اللّه بالكون والإنسان، و يطلق هذا المفهوم أساساً على التّصوف المعرفي الذي يجئ على هيئة خطاب فلسفي، يصطلح عليه ضمن هذه الدراسات بـ"التصوف الفلسفي".

وقد أصبح مفهوم "وحدة الوجود" مفهوماً إجرائياً وظيفياً تفسر به الدراسات والأبحاث المعاصرة غموض الفكر الصوفي، وتقرأ في ضوئه دقة اللغة الصوفية ورمزيتها، ويستخدم في شرح ما استعصى على الفهم والبيان في مسائل الألوهية والوجود والإنسان حتى إن بعض هذه الدراسات صار يستعمل مفهوم "وحدة الوجود" من دون أن يحدّد ماهيته أو يضبط مرجعياته المعرفية أو الدينية، أو يستخدم هذا المفهوم بالمعنى ذاته الذي يحيل عليه مفهوم الوحدة المطلقة من دون إدراك الفروق الجزئية والدقيقة بينها[٢].

---

(١) م. ن، ص. ن.

(*) اقتبسنا هذا المصطلح من مفهوم "الانجراحية" Vulnérabilité الذي صاغه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، واعتمده في تفسير الرّهانات المعرفية والمأزق النظرية التي تواجه الطاقة الفكرية الخلاقة للفيلسوف أو العالِم، فتدفع به مع معاناة كبيرة إلى إنشاء مفهوم جديد أو إحداث نظام قول أكثر وجاهة يكون بمثابة رتق الجرح انظر: Paul Ricoeur, «Responsabilité et Vulnérabilité»، مشور ضمن أعمال ندوة **الكيان الحرّ في هذا الزمن**، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٨، صص ١٨٥ ـ ٢٠٥.

(٢) انظر مثلاً، محمد الرّاشدي، **مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي : اللّه ـ العالم ـ الإنسان**، ط١، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٤، صص ٢١ ـ ١٤٣.

ورغم أن ابن عربي، وهو من أبرز من تمّ تصنيفهم ضمن القائلين بـ"وحدة الوجود"، لم يستعمل هذا المفهوم، ولم يرد ذكر هذا المركّب الاصطلاحي في مؤلفاته إطلاقاً، فإن أغلب من اهتموا بدراسة فكره انطلقوا من مسلّمة مفادها أن ابن عربي من القائلين بوحدة الوجود ويردّون كل فكره وكل ما قال به في باب العلوم الإلهية والحكمة الإشراقية إلى مبدأ "وحدة الوجود". ولمّا كان هذا المفهوم في أصله سابقاً على ابن عربي، وقديماً قدم خوض الوعي البشري في مسألة الحقيقة، فإن هذه الدراسات بوعي أو عن غير وعي تقول تارة إن ابن عربي حاكى المذاهب القديمة في القول بـ "وحدة الوجود"، من دون أن تحدد صيغة ذلك، وطوراً تؤكد أن ابن عربي أوّل من ابتدع هذا المفهوم.

وقد كان ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)[١] أول من أطلق مصطلح " وحدة الوجود " على تصوف ابن عربي، ليصير هذا المفهوم في ما بعد بمثابة العكّازة الدينية الفكرية التي يعتمد عليها في تكفير ابن عربي باعتبار أنّ المتصوّفة الحكماء يرون أن «عين وجود الحق هو عين وجود الخلق، وأن وجود ذات اللّه خالق السماوات والأرض هو نفس وجود المخلوقات»[٢]، فعلى هذا النحو تم اختزال كل الفكر الصوفي النظري في هذا المفهوم.

وحديثاً نجد أن أول من اعتمد هذا المفهوم ورسَّخه في قراءة فكر ابن عربي وشرح مقالته في الميتافيزيقا والإلهيات هو رينولد نيكلسون الذي كان قد نشر ديوان **ترجمان الأشواق** لابن عربي[٣]، معتبراً مقولة "وحدة الوجود" بمثابة مقدمة نظرية لدراسة "الفلسفة الصوفية" لابن عربي. وقد حذا حذوه في ذلك الدارسون العرب الأوائل وفي طليعتهم أبو العلاء عفيفي الذي أعد أطروحة كان موضوعها "الفلسفة الصوفية عند محي الدين ابن عربي"[٤]. وفي السياق ذاته كانت دراسات إبراهيم مدكور[٥] وعبد القادر محمود[٦]، وسيد حسين نصر[٧] وغيرهم من الدارسين

---

(١) ابن تيمية، **الرسائل والمسائل**، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٨٥ .

(٢) م. ن، ص ١٨٠

(٣) Reynold Nicholson : *Tarjuman Al - Ashwaq*, Cambridge, 1912، وانظر كتاب **الصوفية في الإسلام**، م. س، ص ٧٣ وما بعدها. وقد اتبعه في هذا الطرح آسين بلاسيوس، راجع كتابه: **ابن عربي حياته ومذهبه**، تعريب عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.

(٤) Afifi. A.E, *The Mystical Philosophy of Muhiddin Ibn Arabi*, Cambridge, 1939، وانظر إسهامه في **الكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي** (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٩) ببحث عنوانه «ابن عربي في دراساتي»، وكذلك مقالته، «من أي استقى ابن عربي فلسفته» (**مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، ١٩٣٣)، وانظر كتابه **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، م. س، ص ١٨٧ ـ ١٩٧ .

(٥) ابراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق**، ج ٢، سمير للطباعة والنشر، ١٩٨٣، ص ٧٤ ـ ٧٦. وانظر بحثه «وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا» ضمن **الكتاب التذكاري لمحي الدين ابن عربي**، م. س.

(٦) عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي، ص ٤٨٧ ـ ٦٠٤.

(٧) سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين**، نقله عن الأنكليزية صلاح الصاوي، ط ٢ . دار النهار، بيروت، ١٩٨٦، صص ١٣٨ ـ ١٤١ .

الذين انخرطوا في تبنّي فكرة ' وحدة الوجود " بمفهومها الغربي Panthéisme وسارعوا في تطبيقها على تصوف ابن عربي .

ولو أردنا النظر في هذا المفهوم من جهة بنيته ودلالته لوجدنا أنه يتركب من مقطعين هما Pan بمعنى شامل أو عام و Théisme بمعنى إله. أي شمول الالوهية لكل شيء، أو «أن وجود اللّه ووجود العالم ضرب واحد من الوجود»[1]. ونلاحظ أنّ "وحدة الوجود" قد مثلت تاريخياً مذهب أولئك الذين يوحدون اللّه والعالم، ويزعمون أن الكون هو اللّه[2]. ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن تصور وحدة الوجود قد نشأ في المدرسة الإيلية، إذ إنهم ردوا الوجود إلى واحد، وكانت لدى طاليس Thales واكسنوفان Xanophane بعض الأفكار عن الوحدة، فقد قال طاليس بأصل واحد للكون وهو الماء. وكذلك عرض اكسنوفان لتلك النظرية في وحدة الوجود، حين انتقد هزيود Hesiode وهوميروس Homere فيما يتعلق بالخلود والتشبيه الذي خلعاه على آلهة الأولمب. وقال أرسطو إن اكسنوفان كانت لديه نظرية شمولية للكون، عندما ذهب إلى أن الواحد One هو اللّه God[3].

وقد ظهر القول بوحدة الوجود بشكل واضح في العقيدة الفيدنتية لدى الهنود عندما تحول هذا المذهب إلى فكرة تقوم على الإيمان بأن براهما هو الحقيقة اللانهائية التي ليس من الممكن تعريفها. وتصوّر النصوص الفيدنتية عملية الخلق في هذه الأنشودة التي تقول إحدى فقراتها:

كان ظلام ... في أول مرة مختفياً في الظلام
هذا الكلّ كان عماء غير مميّز
كل ما وجد آنذاك، هو الفضاء واللاشكل ...
وبالقوة العظمى الباعثة للحرارة
وُجدت الوحدة[4].

وتعود عقائد الفيدانتا إلى الاوبنشاد، وهو أقدم المذاهب التى تعنى بهوية اللّه والعالم باعتبارهما وجوداً موحداً ، وهو ما دارت حوله فلسفة "سانكارا" و"رامنجا" ،إذ تقول الماندوكا أوبنشاد: «كل ذلك هو برهمان»، و نجد في سفتسفاتارا أوبنشاد الفقرة التالية:

---

(1) ولتر ستيس ، **التصوف والفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٢٥٩.

(2) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج ٢، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤، ص ٥٦٩ . وانظر عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٤، صص ٦٢٤ ـ ٦٢٥، حيث ينسب مذهب وحدة الوجود إلى سبينوزا ودولباك d'Holbach وديدرو واليسارية الهيغلية.

(3) *Encyclopedia of Philosophy* New-York/ London, 1972, Vol 6, P. 31, Art "Pantheism"، نقلاً عن يوسف زيدان، **الفكر الصوفي**، م. س، ص ٢٠٥ .

(4) يوسف زيدان، **الفكر الصوفي**، ص ٢٠٦.

إنّك أنت النار

وأنت الشمس

وأنت الهواء

وأنت القمر

وأنت الفلك المرصع بالنجوم.

أنت برهمان الأعلى

أنت المياه

أنت خالق كل شيء

أنت المرأة وأنت الرجل[١].

وقد شهد مذهب "وحدة الوجود" تطوراً كبيراً في الفكر الحديث إذ صار مبدأ مهمّاً لدى ديدرو وسبينوزا اللذين يفسّران الصلة بين اللّه والعالم باعتبارها تقوم على الضرورة السببية لحركة الطبيعة، وهو ما اصطلح عليه بـ"الطبيعة الطابعة" أو"الطبيعة المطبوعة"، و يعني ذلك أن اللّه ماثل في الطبيعة وهو والعالم شيء واحد، وأن العالم خاضع "لضرورة الطبيعة الإلهية".

ورغم هذا التباين بين ما قصده ابن عربي وما استقر عليه سبينوزا في فهم علاقة اللّه بالعالم، فإن نيكلسون يرى أن لدى ابن عربي ما من شأنه أن يذكرنا بسبينوزا[٢]. وتبعه في ذلك ابراهيم مدكور، إذ يقول: «فالحق عند ابن عربي يساوي تماماً الطبيعة الطابعة التي قال بها سبينوزا»[٣].

إن النظر العميق في فكر ابن عربي الذّي يستأنس بالمنهج المقارن بين مفاهيم هذا الفكر وما يناظره في الأنساق المعرفية الأخرى يقودنا حتماً إلى أن نستنتج مدى التعسّف الذي تمت ممارسته على نصوص مدونة ابن عربي من جهة اعتبارها قائمة على الاعتقاد بوحدة الوجود على الوجه الذي بيّنا أعلاه، ذلك أن ابن عربي ينزه الذات الإلهية ويعلي من شأنها ويجعلها في ماهيتها وفي غيب وجودها تستعصى على كلّ إدراك محيط. وهي تحيط بالعالم وتتجلّى فيه من دون أن تشاركه في الماهية، و«الموجودات كلها (في نظر ابن عربي) كلمات اللّه التي لا تنفذ»[٤]، كما أن وجود اللّه متعال وليس مشروطاً بوجود العالم وإن كان يسعه.

أمّا بالنسبة إلى الفكرة التي جعلها ابن عربي مبدأ أهل الاختصاص وجاءت مبثوثة في كتابه **الفتوحات**[٥] فإنها لا تعنى إطلاقاً وحدة الوجود كما فهم ذلك أبو العلاء عفيفي، بل تعني نظريته في التجلّي ومراتبه، وتختزل فلسفته في "الحقيقة المحمدية". فعقيدة أهل الاختصاص تعني حقيقة الولاية باعتبارها قبسَ من النبوة ودليلاً حيّاً على وجود اللّه، وهي 'حقيقة الحقائق' المتمثلة في

(١) ولتر ستيس، **التصوّف والفلسفة**، ص ٢٦٠

(٢) Nicholson, *Legacy of Islam*, London, 1949, P. 226.

(٣) إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، ج ٢، ص ٧٤ .

(٤) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ١٤٢.

(٥) ابن عربي، **الفتوحات**، م ١، ص ٣١٣.

"الكلمة الجامعة"، جوهر علم النبوّة و"بؤرة الحكمة" التي نبعت منها الأديان كلّها وتصدر عنها المعرفة، وتنتهي إليها همم العارفين ببصائرهم.

ونفس الفكرة تقريباً قال بها ابن سبعين ضمن ما اصطلح عليه حرفياً بـ "الوحدة المطلقة" التي سبق الكلام عنها أعلاه من حيث هي مبدأ نظري ذوقي يرجع كل موجود إلى اللّه إذ يرى أنه ما ثم سوى اللّه، وهو معنى من معاني التوحيد المطلق، وهذا ما يكشف عنه كلام ابن سبعين نفسه: «... إنا الآن نقول: هو هو. ثم نقول: هو، ونصمت، ثم نشير. ثم نقطعها. ثم لا ثمّ إلا الحق المحض، ثمّ لا إله»[1]. وهذا بدوره يندرج ضمنه مفهوم "الإحاطة" حيث تحيط القدرة الإلهية بالعالم وتستغرقه من دون تماه معه. وهكذا فإن كل المداخل النظرية المتعلقة بهذه المسألة في نصوص ابن سبعين تنتهي إلى توكيد «النتيجة ذاتها وهي أنه ليس ثم إلا الوجود المطلق»[2].

وفي هذا السياق نشير إلى الدراسات والأبحاث التي حسمت في أمر نسبة وحدة الوجود إلى ابن عربي وغيره من أهل التصوف النظري كابن سبعين والششتري وجلال الدين الرومي أو استعاضت عنها بمفاهيم أخرى، تكون أكثر تجانساً مع فكر ابن عربي وأقرب إلى روح هذا الفكر. فقد آثر هنري كوربان الإبقاء على الثنائية: اللّه في مقابل العالم مع القول بـ "وحدة الوجود" التي حاول تفسيرها تفسيراً يتناسق مع الروح الإيمانية لفكر ابن عربي بالإله الواحد الخالق[3]. وأكدّ آربري Arberry أن فكر ابن عربي فكر توحيدي Monistic لا فكر وحدة وجود[4]. وفي السياق ذاته، حاول عثمان يحيى إيجاد دلالة أخرى لما يصطلح عليه بوحدة الوجود عند ابن عربي من خلال ترجمتها إلى الفرنسية بـ L'unité transcendantale de l'être[5] ومعناه "الوحدة المتعالية للوجود"، وهذا يخالف معنى وحدة الوجود Panthéisme.

كما لم يتبنَّ نصر حامد أبو زيد الرأي الذي يعدّ ابن عربي من أصحاب "وحدة الوجود". فحتى لو اعتمدنا في رأيه هذا المصطلح مدخلاً إلى دراسة فكر ابن عربي، فإنه «يجب أن يفهم فهماً خاصّاً يتباعد به عن أي تصوّر مسبق لوحدة الوجود في الفلسفة الغربية الحديثة أو المعاصرة أو الوسيطة أو القديمة، ذلك لأن ابن عربي ينطلق من ثنائية حادّة واضحة يقيمها بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى»[6].

وحاول بعض الدارسين مثل مقداد منسيّة وعبد الجليل بن سالم أن يعطي لوحدة الوجود لدى ابن عربي مفهوما خاصا يتجانس مع الروح الإيمانية لفكر ابن عربي ويظهر ذلك من قوله: "تعني وحدة الوجود كما تمثلت لدى ابن عربي على الأقل أن الحقيقة الوجودية لا يمكن أن تكون

---

(١) ابن سبعين، **بدّ العارف**، ص ٢٠٤.

(٢) محمد ياسر شرف، **فلسفة التصوف السبعيني**، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٠، ص ١٩٣.

(٣) Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, p. 140.

(٤) Arberry A.J, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, LTD, London, 1956, p. 101.

(٥) عثمان يحيى، **مؤلفات ابن عربي**، نقله إلى العربية أحمد الطيب، دار الصابوني، ١٩٩١، ص ١٧.

(٦) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل ـ دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**، ص ٢١.

مزدوجة (اللَّه والعالم) أو متكثّرة المخلوقات، ويورد قول ابن عربي : «فما في الوجود إلا اللَّه وصفاته وأفعاله وأنه عين الوجود». وكذلك قوله: إن «كل الموجودات مظاهر لتجلي الوجود الحقيقي وظهوره». ومن ثمّ تكون الكثرة الملاحظة في الوجود ـ بحسب عبارة مقداد منسية ـ بسبب الاعتبارات والنسب والإضافات[1]. وفي السياق ذاته ذهب محمد بن الطيب في أطروحته حول "وحدة الوجود في التصوف الإسلامي" إلى القول : «إن نصوص الصوفية ذات الصلة بوحدة الوجود لا تستجيب لمثل هذا الفهم المادّي الاندماجي، وإنّ قراءة وحدة الوجود الصوفية الإسلامية في ضوء المفاهيم الغربية لوحدة الوجود مزلّة أقدام، ومضلّة أفهام، وإنّ ذلك يحتاج إلى مراجعة أصبحت متأكّدة»[2].

ولعل هذا ما دفع يوسف زيدان إلى اعتبار أن ابن عربي وأصحاب التصوف النظري قد قالوا على الأصح بنوع من " الوحدة الإلهية " وهي ليست "وحدة الوجود"، ذلك أنه «ليس للعالم وجود أصلي عند ابن عربي، بل وجود إضافي ملحق بوجوده تعالى»[3]. ويبدو هذا متجانساً مع كلام ابن عربي ذاته : «إن الحقائق أعطت لمن وقف عليها أن لا يتقيّد وجود الحق مع وجود العالم (لا) بقبلية ولا معية، ولا بعدية زمنية»[4]. كما يؤكد في خطاب صريح الدلالة ما يستفاد منه أن "وحدة الوجود" لا تستقيم مع منطوق كلامه، فهو يقول : «إن الحق ـ تعالى ـ موجود بذاته لذاته، مطلق الوجود، غير مقيّد بغيره ولا معلول عن شيء، ولا علّة لشيء، بل هو ـ جلا وعلا ـ خالق المعلولات والعلل، ... وإن العالم موجود باللَّه ـ تعالى ـ لا بنفسه، مقيّد الوجود بوجود الحق في ذاته»[5]. ونجد ابن عربي في مواضع أخرى يذهب مذهب التنزيه الكامل للذات الإلهية المجردة بدليل قوله : «أما أحدية الذات في نفسها فلا تعرف لها ماهية حتى يحكم عليها لأنها لا تشبه شيئاً في العالم ولا يشبهها شيء»[6]. كما يقول أيضاً : «... فلذلك يجهل حد الحق، فإنه لا يعلم حده إلا بعلم حدّ كل صورة، وهذا محال حصوله، فحدّ الحق محال»[7]. إنّ مثل هذا الكلام يجيء بمثبة الأدلّة الواضحة على نفي كل إمكانية يستفاد منها أن ابن عربي من القائلين بوحدة الوجود، ويتضح هذا المعنى في رسالة ألفها عبد الغني النابلسي (ت١١٤٣هـ/ ١٧٣٠م) يجيب فيها عن سؤال يتعلق بمعنى يستفاد منه القول بوحدة الوجود كان محل لبس وهو : «ماذا تقولون في قول

---

(١) انظر : مقداد منسية، «بين الغزالي وابن عربي»، مجلة **ابلا** *IBLA* ، رقم ١٦٠، ١٩٨٧، ص ٣٢٧. وعبد الجليل بن سالم، **وحدة الوجود عند ابن عربي**، دار حويرو، تونس، ٢٠٠٢، ص ١٧ وما بعدها. وراجع : ابن عربي، **الفتوحات**، المجلد I (ط صادر)، ص ١٥١ ـ ٤٧٥، ٤٧٨.

(٢) محمد بن الطيب، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**، م. س، ص ٩.

(٣) يوسف زيدان، **الفكر الصوفي**، م. س، ص ٢٣٧ . وانظر محمد ياسر شرف، **فلسفة التصوف السبعيني**، القاهرة، ١٩٧١، صص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٤) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م ٢، ص ٧٦ .

(٥) م. ن، ص. ن.

(٦) م. ن، ص ٩٧.

(٧) م. ن، ص. ن.

بعض أهل جاوة ممن ينسب إلى العلم والورع : إن اللّه تعالى نفسه وجودنا، ونحن نفسه ووجوده هل له تأويل صحيح كما قال أهل جاوة»[1]. وممّا جاء في جوابه... «إن القرآن هو مقام الجمع، والفرقان مقام الفرق، والجمع هو الفرق. والفرق هو الجمع والفروق والجميع هو القرآن، وهو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة. قال اللّه تعالى : "... واللّه من ورائهم محيط. بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ" (سورة البروج، ١٩ ـ ٢٠) فهذا الذي من ورائهم محيط بهم. قال سبحانه واللّه بكل شيء محيط (سورة فصلت، ٥٤) والمحيط غير المحاط»[2].

ونفس الموقف ـ تقريباً ـ نجده لدى ابن عجيبة الذي تناول هذه المسألة ضمن رسالتين له هما «في حال الذات الأزلية قبل التجلّي وبعده» و«الكشف عن سرّ لبّ الألباب»[3]. إذ يبيّن كيف أن المخلوقات باعتبارها أواني كائنة باللّه من حيث هو الأول، وقد ظهرت فيها آثار الأسماء الإلهية ولكن كما يأخذ الماء شكل الإناء الذي يحتويه من دون مساس بجوهره، وهذا ما يعني أنّ التجليات تتشكّل بمحل ظهورها دونما مساس بالتنزيه المطلق للواحد الأحد.

ويبدو أن هذه المناحي في التفكير الصوفي لابن عربي كانت وراء ما واجهه منصف عبد الحقّ، أحد أبرز المشتغلين راهناً على مدارات التجربة الصوفية لابن عربي في علاقتها بالكتابة والمعرفة في خصوص مشكلة إثبات فكرة "وحدة الوجود" من جهة إقامة الدليل الابستمولوجي والأنطولوجي على وجاهة القول بها، ويتجلى هذا في قوله : «يسود الاعتقاد لدى الكثير بأن ابن عربي من أنصار "وحدة الوجود" وغالباً ما يفهم من هذه الصفة بأن الوحدة الوجودية تشكل مفهوماً منطقياً، لا انفصام فيه ولا ترقم، (أي) أنّها مبدأ عقلي بسيط مطابق لذاته ولا يسمح بأي ترقمية أو ثنائية اعتبارية. والواقع أن هذا التصوّر غريب جداً عن تصور ابن عربي للوجود بصفة عامة لأنه لم يخرج في تفكيره عن أغلب الأطر الميتافزيقية القبلية التي انطلقت منها رؤية القرآن للألوهية والعالم وأهمها : مفاهيم الذات الإلهية والأسماء والصفات الإلهية. وكذلك العالم باعتباره نتاجاً للإبداع الإلهي. هذه المفاهيم الثلاثة ظلت حاضرة في كل التصورات التي حاول ابن عربي إقامتها حول العلاقة الأنطولوجية بين اللّه والعالم»[4]. وإذا كان لا بد من قراءة حضور مفهوم "وحدة الوجود" بصيغة ما في مؤلفات ابن عربي وعلى النحو الذي يتلاءم مع فكره، ومن خلال قطيعة مع المفهوم الذي طالما أُقحم إقحاماً في قراءة تصوّفه ممّا حرّف مقاصده الأساسية وسياقاته الدلالية، فإن منصف عبد الحق يرى أنه : «داخل هذا الإطار (الذي حُدّد أعلاه، يجب) أن نموقع

(١) عبد الغني النابلسي، «رسالة حكم شطح الولي»، ملحق بكتاب عبد الرحمن بدوي **شطحات الصوفية**، ص ١٩٢ وما بعدها. وانظر فيكتور سعيد باسيل، **وحدة الوجود عند ابن عربي وعبد الغني النابلسي**، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٦.

(٢) م. ن، ص ٩٧.

(٣) صدرت هاتان الرسالتان تحت بعنوان: **ابن عجيبة: تقييدان في وحدة الوجود**، تح. جان لويس ميشون، Jean Louis Michon، سلسلة حكمة، دار القبة الزرقاء، مراكش، ١٩٩٨.

(٤) منصف عبد الحق، **الكتابة والتجربة الصوفية: نموذج محي الدين بن عربي**، ص ١٦٢.

مسألة "وحدة الوجود"... فالوجود ليس مقولة تتأسس على التطابق الذاتي الذي يستبعد كل تناقض داخلي، وإنما هو، بالعكس، مفهوم مفارق ـ أي يجمع بين مستويات متعارضة، ولا يمكن أبداً أن يفهم خارج تلك التعارضات»[1].

انطلاقاً مما تقدم جاز لنا أن نستنتج أن "وحدة الوجود" في دلالاتها الأصلية والتي أسقطتها القراءات المتواترة على تصوف ابن عربي، أمست بمثابة العائق الابستمولوجي الذي يضيّق من آفاق قراءة نصوص ابن عربي وفهمها واستنطاقها في سياقات معرفية ووجودية، تؤسس لفكر خلاق ولقراءة قاعدتها الاختلاف، مع اعتبار المنحى الشخصي في تجربة الحياة الروحية والمعرفية لابن عربي[2]. ذلك أنه إذا كانت معرفة اللّه في منظور أرباب الصوفية تكون «على نوعين : أحدهما علم والآخر حال»[3]، على حد عبارة الهجويري، فإنه يجدر أن نقرأ التجربة الصوفية والنصوص المؤلفة حولها قراءة تكشف دور الخيال الخلاق في إنتاج قيم جمالية ومعرفية ودينية خلاقة.

(١) م. ن، ص. ن.

(٢) انظر كتابنا: **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية** ، م. س، ص ١٣٣.

(٣) الهجويري، **كشف المحجوب**، ص ٥٠٩.

الباب الثاني

المعرفة والوجود في الفكرّ الصوفي في إفريقيّة (ق ٩هـ / ١٥م)

الفصل الأول

المصادر النظرية للفكر الصوفي

في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي

تمهيد

ارتبط المضمون المعرفي للفكر الصوفي في إفريقية في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بأربعة أنماط من المصادر النظرية الأساسية، ساهمت في تشكيل بنية خطابه وتحديد مداراته المعرفية والروحية والخلقية.

وهذه المصادر الأربعة: هي تصوف وحدة الشهود، والتصوف المعرفي (الحكمي) أو النظري، والتصوف الأخلاقي (الأدبيات والتعاليم) ثم التجارب الروحية وما نشأ عنها من قيم فكرية وخلقية وذوقية وجدانية كانت النموذج المرجعي لهذه التجارب. وقبل أن نبيّن طبيعة العناصر الأساسية المحددة لماهية هذه المصادر الأربعة ممثلة بأبرز أعلامها، لا بدّ من التنبيه إلى قضيتين أساسيتين في هذا السياق:

الأولى هي أنّ الفصل بين هذه المصادر فصل منهجيّ إجرائيّ لا غير، فهي متداخلة على صعيد مضمون المفهوم وبنية والخطاب من الوجهة التاريخية، والنظرية، فكل منها أسّ للآخر، وفرع منه، وقد سبق أن رأينا نموذجاً من ذلك(*).

والثانية هي أنّ حضور هذه المصادر في الفكر الصوفي للقرن ٩هـ/ ١٥م ذو تجليات متنوعة في سياقات مختلفة، كانت أحياناً بمثابة المنطلق النظري والأساس الفكري الذي يمنح الشرعية المعرفية والوجاهة الأخلاقية. ثمّ إنّ المادّة المعرفية المكوِّنة لهذه المصادر قد تحولت إلى قضايا جدلية ومباحث لخلاف فكري استوجب الفصل فيها النظر في منطوق النصوص الصوفية ذاتها، أو الاستناد إلى أدلّة البرهان العقلي وتأويل النصوص التأسيسية (القرآن، الأحاديث النبوية، كتابات

(*) انظر مبحث "النظام المعرفي"، وكذلك مبحث "النفس والأخلاق" في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا الكتاب.

المتصوّفة الأوائل وأقوال الفلاسفة). وعن هذا كله نشأت القراءة الصوفية بما هي تمحيص للنصوص وإعادة إنشاء للمعنى وللقيم الخلقية والوجودية.

كما يجب التنبيه إلى أن حضور هذه المصادر الأربعة في نصوص الفكر الصوفي في إفريقية القرن التاسع الهجري يكون أحياناً رمزاً وإشارة مثل قولهم: "قال أحد العارفين"، أو "قال أحد مشايخنا"، "وهذا رأي الأستاذ"، وأحياناً يتم استخدام مصطلح أو مفهوم ثبتت نسبته إلى كتابات أعلام التصوف المتقدمين على القرن ٩هـ/ ١٥م.

I ـ تصوف أصحاب وحدة الشهود

يندرج ضمن هذا التيار ذو النون المصري والجنيد والبسطامي والشبلي والحلاّج على الأخص، ويقوم مفهوم "وحدة الشهود" في أبعاده الأساسية على القول برؤية الحق بالحق. فالشهود «أن يرى العبد حظوظ نفسه وتقابله الغيبة، وهي أن يغيب عن حظوظ نفسه فلا يراها، (أمّا) شهود المجمل في المفصل، فهو رؤية الأحدية في الكثرة، وشهود المفصل في المجمل، وهو رؤية الكثرة في الأحدية»[١]. فوحدة الشهود تعني أنّ كل ما في الكون يشهد من منظور العارف الصوفي بوجود الله، ويكون مظهراً لأحديته، إذ يتقوّم وجوده به، ولهذا صلة بالتوحيد على حسب المعنى الذي أشار إليه ذو النون المصري عندما قال «إنه بمقدار ما يعرف العبد ربّه يكون إنكاره لنفسه، وتمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات»[٢]. ونجد التّهانوي يعرّف التوحيد باعتباره «معرفة وحدانيته الثابتة له في الأزل والأبدية، وذلك بالاّ يحضر في شهوده غير الواحد جلّ جلاله»[٣]. وهو ما أدّى بأصحاب هذا التيّار إلى القول بالفناء، فمتى انكشف شمول الإرادة الإلهية وكذلك الفعل الإلهي (لكل الوجود)، اضمحلّت الرسوم والآثار الكونية في شهوده وتوارت إرادته... «في إرادة الحق وفعله، ووصل إلى الفناء الذي هو عين البقاء، لأنه يفنى عن الخلق ويبقى بالله وحده»[٤]، وفي هذا قال الجنيد:

وغنّى لي مُنى قلبي وغنيت كما غنّى
وكنا حيثما كانوا وكانوا حيثما كُنّا[٥]

ويتصل مفهوم "وحدة الشهود" بمفاهيم "الاتحاد" و "الحلول"[*] التي عبَّر عنها البسطامي

---

(١) عبد المنعم الحفني، **المعجم الصوفي**، صص ١٣٧ ـ ١٣٨. وسيأتي بيان مفهوم مصطلح "الأحدية" على نحو من التدقيق في أول الفصل الثاني من هذا الباب ضمن مبحث: الألوهية والوجود.

(٢) أبو العلا عفيفي، **التصوف، الثورة الروحية في الإسلام**، ص ١٧٦.

(٣) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨، ج٢، ص ١٤٦٨.

(٤) أبو العلا عفيفي، **التصوّف**...، م. س، ص ١٧٦.

(٥) **الرسالة القشيرية**، ص ٣٠٣.

(*) من المهم أن نشير إلى أن "الاتحاد" "والحلول" من المفاهيم التي ظلت محل خلاف بين المشتغلين بدراسة التصوف. فهناك من ردّ ذلك إلى مقالات الهنود، وحاول أن يفهم العبارات والأشعار التي=

بقوله: «سبحاني ما أعظم شأني»، أو قوله: «خرجت من الحق إلى الحق، حتى صاح مني في: يا من أنت أنا... كُنتَ لي مرآة فصرت أنا المرآة»[1]. وكذلك الحلاج حين قال: «أنا الحق» أو عند دعائه في مناجياته «يا من هو أنا»[2]. وحول هذا المعنى تدور أغلب أشعاره من ذلك قوله:

مزجت روحك في روحي كما | تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّني | فإذا أنت أنا في كل حال[3]

وقوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا | نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته | وإذا أبصرته أبصرتنا
روحه روحي وروحي روحه | من رأى روحين حلاً بدنا[4]

لقد أفضت هذه الحال الروحية السامية إلى إيثار "السكر" باعتباره "حالاً" و"مقاماً" في الآن ذاته، يمكن أن تفهم في ضوئه مشكلات الكلام الصوفي الدائر على "الاتحاد" و"الحلول". قال البسطامي: «إن الحق مرآة نفسي لأنه هو الذي تكلم بلساني، أمّا أنا فقد فنيت». وقال الشبلي: متمثلاً بقول أبي نواس:

لي سكرتان وللندمان واحدة | شيء خصصت به من دونهم وحدي[5]

ويرى أصحاب هذا التيار أن السكر لا يكون إلا لأصحاب المواجد العالية، ذلك أنه «إذا كوشف العبد بصفة الجمال حصل السكر وطربت الروح وهام القلب»[6]. يصل الأمر بالحلاج إلى اشتراط السكر حالاً لبلوغ أعلى مدارك المعرفة يظهر ذلك من قوله: «من أسكرته أنوار التجريد،

= يُستشف منها معنى الحلول والاتحاد فهماً ذوقياً روحياً يتماشى مع عقيدة التوحيد في الإسلام. فالهجويري مثلاً ينفي إطلاقاً أن يكون الحلولية من الصوفية، ويقول في شأن الحلاج إنه لا يوجد في كتبه التي صنفها شيء سوى التحقيق. انظر: **كشف المحجوب**، ص ٥٠١. وهناك من خصص مجال هذه العقيدة قائلاً: إن اللّه تعالى يحل في العارفين حلولاً غير مادي ولا يحل في غيره، وقالوا إنه لما كان قد حل الباري تعالى في عيسى عليه السلام، لا يمتنع أن يظهر في صورة من اصطفى من أوليائه. أنظر مثلاً عبد المنعم الحفني، **المعجم الصوفي**، ص ٨١، وهو ما يجعل نظرية الحلول قريبة من الفكرة المسيحية التي تقول باتحاد اللاّهوت والناسوت في شخص المسيح.

(١) انظر عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ص ٣٠ وما بعدها.

(٢) انظر عبد الرحمن بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**، ط٣، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٥٩ وما بعدها.

(٣) الحلاج، **الديوان**، منشورات الجمل، ١٩٩٧، ص ٥٨

(٤) م. ن، ص ٦٢.

(٥) **الرسالة القشيرية**، ص ٣٤٩.

(٦) م. ن، ص ٧١.

نطق عن حقائق التوحيد، لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم»[١].

وقد كان لحضور هذه المعاني الصوفية الدائرة على فكرة وحدة الشهود مظاهر مختلفة في الفكر الصوفي (ق ٩هـ)، فقد تبنّي أحمد بن مخلوف الشابي فكر أصحاب "وحدة الشهود"، وعبّر عنه في سياقات مختلفة من كلامه، وذلك بعد أن تلقّى مبادئ هذا الفكر من مجالسته أحمد بن عروس وعبد الكبير اليمني[٢]. ففي معرض حديثه عما اصطلح عليه بـ: "الكشف الثاني"[٣] قال : «ولهذا جاز للواصل إلى الحقيقة أن يقول أنا الحقّ، أنا الحقّ، وأن يقول سبحاني ما أعظم شأني»[٤]. ويقول في سياق آخر : «فإن قال قائل أنا اللّه فاسمع منه، فإن اللّه يقول أنا اللّه وليس هو. ولكنك ما وصلت إلى ما وصل إليه، فإن وصلت إلى ما وصل إليه فهمت ما يقول، وقلت ما يقول ورأيت ما يرى»[٥].

وفي السياق نفسه نجد مؤلف **ابتسام الغروس** عمر بن علي الراشدي يحيل باستمرار على كلام الجنيد والحلاج والبسطامي والشبلي[٦]، ويستنجد أحياناً بقراءة اليافعي لأقوال هؤلاء ولأشعارهم، كما يعتمد ذلك عند تفسيره أحوال الشيخ أحمد بن عروس، وما يصدر عنه من عبارات الشطح أو ما يسمّى "التخريب"[٧]. ويتعرّض الرّاشدي للاتهامات التي وجهت إلى هؤلاء بخصوص قولهم بالحلول، فيرى أن «أبا يزيد يقول سبحاني ما أعظم شأني على معنى الحكاية، وهكذا ينبغي أن يعتقد في الحلاّج»[٨]. ذلك أن الحلاّج «منح نزاهة النفس وكمال التزكية، ثم جذبت روحه بجاذب المحبّة فخلعت عليه الصفات والأخلاق، وكان ذلك رتبة عنده في الوصول»[٩].

وكان لتيار وحدة الشهود حضوره البارز في مؤلفات أحمد زروق، فبعد مؤاخذات الفقهاء في القرن ٨هـ/ ١٤م على ما قال به هذا التيّار، وبعد المواقف النقدية الفلسفية والتحفّظات الشرعية الدينية التي أبداها ابن خلدون حول هذا المنحى الصوفيّ، تصدّى أحمد زرّوق للنظر في نصوص أعلام هؤلاء المتصوّفة وفي أقوالهم من منطلقات أخلاقية وصوفية تتخذ من أحاديث السنّة وتعاليمها ومن فقه المذاهب السنّية قاعدة نظرية لها. كما سعى إلى أن يمنحها شرعية من داخل

---

(١) السّلمي ، **طبقات الصوفية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٣٩.

(٢) **جامع كرامات الأولياء**، ج١ ، صص ٥٣٤ ـ ٥٣٥. وانظر علي الشابي، **أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، صص٣٨ ـ ٣٩.

(٣) **مجموع الفضائل**، ص ١٠٦.

(٤) م. ن، ص ٩٩.

(٥) **مجموع الفضائل**، ص ١٠٦، وانظر كذلك **الفتح المنير**، صص ٩٦ ـ ١٠١.

(٦) عمر بن علي الراشدي، **ابتسام الغروس**، صص ٤٣، ٩٠، ٩١.

(٧) م. ن، ص ٢٣٨. وانظر اليافعي، **نشر المحاسن الغالية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠، صص ٢٩٤ ـ ٢٩٩.

(٨) **ابتسام الغروس**، ص ٨٠.

(٩) م. ن، ص ٩٠.

التصوف ذاته باعتبارها درجة في العرفان ذات شروط محدّدة، يختص بها "أهلها"[1]، و"لها رجالها"[2].

ويمكن القول إن الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م قد تأثر بمقالات تيار وحدة الشهود وما يتصل به من قول بـ"الحلول" و "الاتحاد" و"الفناء" و"التجلّي" على درجات مختلفة وفي سياقات نظرية متباينة، تصل حد التّماهي الكليّ مع هذا التيار، مثلما يظهر ذلك في نصوص ابن مخلوف الشّابي، وفي ما أثر عنه من أقوال. كما يبرز هذا التأثير في مناح من التأويل والقراءة أرادت أن تفهم "وحدة الشهود" في ضوء نظرة صوفية إسلامية تختلف عن أقوال أهل المذاهب والأديان الأخرى، مثلما هو حال مؤلف **ابتسام الغروس** الذي يُورد كلام الحلاج والبسطامي ـ معتبراً ذلك "منتهى الوصول" ويعقب قائلاً: «ومن ظنّ من الوصول غير ما ذكرناه أو تخيّل له غير هذا القدر، فهو متعرّض لمذهب النصارى في اللاهوت والناسوت»[3].

أما تأثير تيار وحدة الشهود في أحمد زرّوق فيمكن أن نستخلصه ممّا اشتملت عليه قراءته لمعالم التصوف الإسلامي وإسهامه في نقد السائد من الأقوال المتداولة حول التصوف، فهو يشترط للأخذ بفكرة وحدة الشهود محددات معيّنة تختص بمن هو أهل لذلك، ولا يجب (في نظره) أن نأخذ من هذا القول سنداً لما يجب أن يكون عليه التصوف مطلقاً.

II ـ التصوف المعرفي (الحكمي)

كان للزيارتين اللتين أدّاهما محي الدين بن عربي إلى تونس (٥٩٠هـ/ ١١٩٣م و ٥٩٨هـ/ ١٢٠١م) أثرهما في مسار الحياة الروحية في إفريقية، وفي الكتابات النظريةَ والأخلاقية الصوفية التي نشأت على امتداد تاريخ الفكر الصوفي في إفريقية إلى حدود القرن ٩هـ/ ١٥م حيث بدا تأثيره بارزاً في نصوص هذا الفكر.

وقد ارتأينا في سياق دراسة تأثير التصوف المعرفي أو الحكمي في تصوّف القرن ٩هـ/ ١٥م أن نبيّن الفروق الأساسية بين مدرسة ابن عربي كما استمرت في المغرب والمشرق من خلال مؤلفات صدر الدين القونوي (٦٧٢هـ/ ١٢٧٣)[4]، والعفيف التلمساني، وإسماعيل بن سودكين (ت ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨)[5]، وعبد الرزاق الكاشاني (ت ٧٣٦هـ/ ١٣٣٥)[6]. وبين هذه المدرسة

---

(١) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، قاعدة رقم ٥٩، ص ٣٧.

(٢) أحمد زروق، **عدّة المريد الصادق**، ص ١٩٦.

(٣) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٩٠.

(٤) وضع تفسيراً للقرآن حذا فيه حذو ابن عربي وهو **إعجاز القرآن**، ط حيدر آباد، ١٩٤٩.

(٥) التقي بابن عربي عند حلوله بمصر وتتلمذ عليه وكتب عنه الكثير من تصانيفه ووضع شرحاً وتعليقاً على كتابه: **التجليات الإلهية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢.

(٦) من مؤلفاته: **اصطلاحات الصوفية**: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١ ـ **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، ط ١، مركز نشر التراث المخطوط، وزارة الثقافة ـ إيران، ١٣٧٩ هـ.

والمدرسة الشّوذية اختلاف وتباين رغم انتماء كلتا المدرستين إلى الأندلس، واستمدادهما من مدرسة ابن مسرّة الجبلي[١]، فالمدرسة الشوذية برزت في الأصل مع أبي عبد الله الشوذي الحلوي الإشبيلي (توفي مطلع القرن ٧هـ/ ١٣م) وتابع تعاليمها وطوّر أفكارها كل من ابن دهاق المشهور بابن المرأة (ت٦١١هـ/ ١٢١٤م)، وابن أحلى أبي عبد اللّه (ت٦٤٥هـ/ ١٢٤٧م)، والحاج المغربي (ت ٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م). لكن أشهر أعلام هذه المدرسة هما ابن سبعين والششتري سيما وأن التاريخ قد احتفظ لنا بأغلب مؤلفاتهما. ولعل أبرز ما عرفت به هذه المدرسة هو القول بـ"الوحدة المطلقة" و"التحقيق" وذلك على خلاف مدرسة ابن عربي التي تدور معالم نسقها المعرفي حول فكرة "التجليات" ومفهوم "الأسماء" و"الصفات" في علاقتها بالأعيان الثابتة وصدور الموجودات على نحو من التراتبية والتجلي المستمر عن المبدأ الأول (اللّه). وقد سبق لابن خلدون أن كشف عن جانب من الاختلافات القائمة بين هاتين المدرستين[٢].

أ ـ محي الدين بن عربي ومدرسته :

يمكن أن ننطق في تحديد أهم معالم النسق الصوفي لابن عربي ـ على نحو من الاختزال ـ من النظر في طبيعة التصور الذي وضعه في سياق بيان صدور مراتب الوجود عن المبدأ الأوّل التي تتصل بدورها جدليّاً بـ"التجليات الإلهية" إلى حد تكاد تتماهي معها، ولذلك علاقة متينة بالأمر الإلهي "كن". وقد ارتبطت الكتابة الصوفية لدى عربي ارتباطاً وثيقاً، فجاءت باعتبارها بمثابة البيان لمعنى الخطاب الإلهي في دلالاته الكسمولوجية الأنطولوجية، إذ لا تتجلى اللغة الإلهية في نظر ابن عربي في الخطاب القرآني فحسب، وإنما تتجلى في الوجود بأكمله. فكلمة "كن" هي أصل التكوين، وبها من حيث هي أمر، كان التكوين، فاللّه كوّن بكلمة "كن" جميع الكائنات وأوجد جميع الموجودات، ولهذا قال ابن عربي «إن القرآن منزّل من حيث فرقانيته، بمطابقة تفصيل الوجود، فإنه بآياته التي فصلت مبيّن أصوله (الوجود) التفصيلية»[٣]. ومعنى ذلك أن الوجود «هو كلمات اللّه المسطورة في الآفاق والقرآن كلمات اللّه المسطورة في المصحف»[٤].

ومن هذا المنطق، فإن نظام اللغة يماثل بنية الوجود، و تحيل الأحرف على مراتب هذا الوجود، وأسرار الأحرف هي حقائق الموجودات التي تتجلى وتتوالد[٥] خارج التوالي الزمني

---

(١) انظر في ذلك: محمد العدلوني الإدريسي، **التصوف الأندلسي : أسسه النظرية وأهم مدارسه**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ضمن سلسلة نصوص الغرب الإسلامي، المغرب، ٢٠٠٥، ص ٧٣ وما بعدها.

(٢) يصنف ابن خلدون في **المقدمة** ابن عربي وابن الفارض ضمن مذهب «أهل التجلّي والمظاهر والحضرات»، ويضع أعلام المدرسة الشوذية ضمن من «ذهب إلى القول بالوحدة المطلقة»، ص ٣٦١.

(٣) ابن عربي، **التجليات الإلهية**، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢ ص ٩ .

(٤) نصر حامد أبو زيد، **دراسة اللغة/ الوجود/ القرآن**، م. س، ص ١٥٨.

(٥) Mokdad Mensia Arfa, «Ibn Arabı et sa Métaphysique du sexe», *Les cahiers de Tunisie*, Nº 168, 1995, p. 13.

الذي هو مفهوم نسبي ومحدث/ مخلوق. وقد نصّ ابن عربي على ذلك محذّراً من إقحام التصور الزماني من حيث هو آنات متقطعة ومتوالية في فهم حقيقة التجلّي الإلهي وصدور مراتب الوجود عنه[1]، وهو يربط بين الأسماء الإلهية ومراتب الوجود من جهة، وبينها وبين حروف اللغة من جهة أخرى.

فالذات الإلهية هي التعيّن المطلق، أي الوجود المحض، المخالف لكل الكيفيّات والمنزّه عن كافة العلاقات. وإذا كان هذا شأنها، وهو ما يؤكده ابن عربي في كل مؤلفاته، فإن " الصفات الإلهية" و"الأسماء" ـ أسماء اللّه الحسنى ـ تكون بمثابة التعيّنات الكلية للوجود، فهي النسب والإضافات التي تربط الذات الإلهية، بما هي الوجود المحض، بالموجودات المفردة في عالم الظواهر، وإن أسماء اللّه لا تحصى في الحقيقة لأنها تعبّر عن الجوانب المختلفة للذات الإلهية اللامتناهية، ولكنها رغم اختلافها في مستوى الألفاظ «يرتبط بعضها ببعض عبر الذات الإلهية فيكون أي منها انعكاساً لها جميعاً»[2].

ينطلق ابن عربي من قول ابن قسي: «إن كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية ويُنعت بها» ليستنتج قائلاً «إن كل اسم يدل على الذات، وعلى المعنى الذي سيق له وطلبه، فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره كالرّب والخالق والمصور إلى غير ذلك. فالاسم هو المسمّى من حيث الذات، والاسم غير المسمّى، من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له»[3].

ومرجع الأسماء الإلهية هو ما يسميه ابن عربي وأغلب الصوفية اللاّحقين بـ"أمهات الأسماء" أو "حضرات الأسماء"، والعلاقة بين أمهات الأسماء وصفات الأشياء الفردية هي علاقة الكل بجزئياته[4]. بهذا المعنى يتجاوز ابن عربي مشكل الأسماء والصفات أو الذات والصفات الذي استعصى على علماء الكلام المنتمين إلى مختلف الفرق الفكرية في الإسلام، وذلك من خلال بيانه أن الموجودات كلها صفات الحق، وكل اسم للكون، فأصله للحق حقيقة، فهو تعالى المسّمى بكل اسم لمسمى في العالم، وما من صورة طبيعية أو عنصرية إلا وعين الحق عينها، وبذلك يصير الكون بمثابة سجّل كبير للأسماء الإلهية وفي هذا قال ابن عربي: «العالم كله: أسماؤه الحسنى وصفاته العليا»[5]. ولا يعني هذا المطابقة الكلية بين الذات والعالم والمماهاة بينهما، وهو ما فهمه من نسبوا إلى ابن عربي قوله بـ"وحدة الوجود" وستأتي مناقشة ذلك لاحقاً.

لقد نشأ الوجود في نظر ابن عربي حروفاً في "النفس" الإلهي وذلك حين أرادت الذات

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م ١، ص ٢٩١. وانظر ابن عربي، **شجرة كن**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٣.

(٢) أرتور سعدييف وتوفيق سلوم، **الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٣٢٢.

(٣) ابن عربي ، **فصوص الحكم**، ص ٧٩ و ٨٠ .

(٤) أرتور سعدييف وتوفيق سلوم، م. س، ص ٣٢٢.

(٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، ص ٤٠٥.

الإلهية أن تتجلى في صورة غيرية ترى نفسها فيها فتخرج من مرتبة "الوجود لا بشرط شيء" إلى مرتبة "الوجود بشرط شيء»[١]. ويستند ابن عربي في بيان هذه الحقيقة إلى الحديث القدسي القائل: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فبي عرفوني»[٢]. فـ"فالواحد" في نظر ابن عربي أحب أن يرى نفسه في صورة غيرية، يتجلى فيها ويرى نفسه من خلالها بالمعنى الحرفي لكلمة "أحببت" التي يفسّرها بالعشق: عشق العاشق لأن يعرف ويعشق، وذلك عبر تجليه بما هو باطن في صور مختلف الموجودات بما هو ظاهر، فيكون هو "الظاهر والباطن وهو الأول والآخر"، ولما يتجلى اللّه في صور كافة الموجودات تظهر "الوحدة المطلقة" في الكثرة والترقم وهو ما يصطلح عليه ابن عربي بـ"الواحدية"، وعند التجلي الوجودي: الفيض المقدس، يخلق اللّه العالم، إذ يظهر المطلق نفسه في صور مختلف الموجودات المحسوسة، وهو «الانتقال الأنطولوجي بالأعيان الثابتة وبالأشياء الممكنة الموجودة بالقوة إلى حالة الوجود المتحقق بالفعل»[٣]. وقد اختزل عبد الرزاق الكاشاني (أحد أبرز تلامذة ابن عربي) هذه المستويات والمراتب الوجوديّة في ما اصطُلح عليه بـ"الحضرات الخمس":

١ ـ حضرة الأحدية، أو الذات الإلهية.

٢ ـ حضرة الواحدية، أو الأسماء والصفات الإلهية، وهي مرتبة الألوهية، وهنا تندرج "الأعيان الثابتة" التي هي مظاهر الأسماء الإلهية.

٣ ـ حضرة الأفعال، أو الربوبية، وهي عالم العقول والنفوس المجردة التي هي "المدبرات الكلية" للكون.

٤ ـ حضرة المثال والخيال، وهي عالم التنزلات المثالية المتجسدة من دون مادة.

٥ ـ حضرة الحسّ والمشاهدة، أو الملك وهي العالم المادي[٤].

وهذه الحضرات تجتمع كلها في "الإنسان الكامل"، إذ يجمع الإنسان الكامل بين كافة صور الوجود، ويتمتع بصفات كافة المراتب، بدءاً من الوجوب الخالص وصولاً إلى الإمكان المحض، ويوحدها في كل متكامل[٥]، فيُشابه في قواه مراتب الوجود وحضراته الخمس السابقة. ولهذا كان البرزخ الجامع لحقائق الكون. فالإنسان الكامل هو الوسيط بين الذات الإلهية والإنسان، فهو يشارك بوجوده حقيقة عالم البرزخ الأعلى أو الخيال المطلق (الخيال الخلاق) ويتمثل ببرزخ

---

(١) لمزيد من الإطلاع على ذلك راجع: نصر حامد أبو زيد، م. س، ص ١٦٣. وانظر عثمان يحيى، «نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكيرالإسلامي»، عمل منشور ضمن **الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي**، م. س، ١٩٦٨.

(٢) **جامع الأحادية القدسية**، المكتبة الثقافية، بيروت، (د. ت).

(٣) ارتور سعدييف وتوفيق سلوم، م. س، ص ٣٣٢.

(٤) عبد الرزاق الكاشاني، **شرح فصوص الحكم**، ط مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧، ص ٥، ٦.

(٥) صدر الدين القونوي، **إعجاز البيان**، ط حيدر آباد، ١٩٤٩، ص ٣ و ٤.

البرازخ/ العماء المطلق، وهو وجود متجسد في التاريخ تتجلى فيه "الحقيقة الكلية"، وتشمل معرفته كل الحقائق والأديان فيكون هو بذاته "حقيقة الحقائق"، ويشرح ابن عربي ذلك قائلاً: «لما خلق اللّه الأرواح المحصورة المدبرة، للأجسام، بالزمان عند وجود حركة الفلك، لتعيين المدة المعلومة عند اللّه. وكان عند أول خلق الزمان بحركته خلق الروح المدبرة روح محمد صلى اللّه عليه وسلم ثم صدرت الأرواح عند الحركات. فكان لها (أي روح محمد) وجود في عالم الغيب دون عالم الشهادة، وأعلمه اللّه بنبوته وبشرّه بها وآدم لم يكن إلاّ كما قال: «بين الماء والطين». وانتهى الزمان بالاسم الباطن في حق محمد إلى وجود جسمه وارتباط الروح به. فعند ذلك انتقل حكم الزمان في جريانه إلى الظاهر فظهر محمد بذاته جسماً وروحاً»[1].

إن الناظر في نصوص مدونة الفكر الصوفي في القرن ٩هـ/ ١٥م يلاحظ حضوراً بارزاً لنسق ابن عربي الصوفي في مختلف مسارات هذه النصوص. فالأفكار الواردة فيها كثيراً ما يحيل منطوقها إلى مؤلفات ابن عربي. وحسبنا أن نشير إلى كثرة استشهاد أحمد زروق بأقوال ابن عربي، واعتمادها قاعدة نظرية للحسم في العديد من المسائل والقضايا، من ذلك مسألة "علم أسرار الحروف" وهذا بدليل كلامه: «... وقال الحاتمي وهو علم شريف، لكنه مذموم ديناً ودنيا»[2]. ويذكر أحمد زروق ما دار بينه وبين شيخه القوري حينما سأله: ما تقول في ابن عربي الحاتمي فقال: «(إنه) أعرف بكل فن من أهل كل فن»[3]. ولبيان طبيعة علوم التصوف وعسر تحصيلها وملابسات فهمها، نرى أحمد زروق يلتجئ إلى ابن عربي ويورد كلامه في المسألة[4]، فهو يقول: «وأما كتب الحاتمي وابن سبعين وابن الفارض وأبي العباس البوني ومن جرى مجراهم فلها رجال لهم في الحقائق مجال»[5].

أما أحمد بن مخلوف الشابي ـ وإنْ كان أميل إلى تصوف ابن سبعين واستخدام مصطلحاته ومفاهيمه ـ فإن تأثير ابن عربي بدا واضحاً في كلامه. ففي رسالته "الوحدة السارية في الوجود" ـ مثلاً ـ يقتبس من كتاب "الأحدية" لابن عربي ويظهر هذا من قوله: «ثم خاطبت الرقم لما فيه من عجيب المدد، فما كملت مرتبة من المعدودات إلا أجابتني بوحدتها»[6]. كذلك استند زروق إلى منهج ابن عربي في بيان حقيقة الأمر الإلهي "كن" وبيان حقيقة الإنسان من حيث هو مجلى للّه وخلق على صورته[7].

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م٢، صص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ٦٧.

(٣) م. ن، ص ٥٠.

(٤) م. ن، ص ١٠١.

(٥) أحمد زروق، **عدة المريد الصادق**، صص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٦) انظر نص "الوحدة السارية في الوجود" ضمن مؤلف **أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، م. س، ص ١٢٦. وانظر كتاب "الأحدية"، ضمن **رسائل ابن عربي**، ط. حيدر آباد، ١٩٤٨، ص ٢.

(٧) انظر **أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، ص ١٢٧. وانظر **رسائل ابن عربي**، ص ٣ وما بعدها.

كما اعتمد الراشدي في مؤلفه **ابتسام الغروس** نظرية ابن عربي في الولاية والقطابة[١]. واقتبس منه في مواضع مترقمة.

ب ـ المدرسة الشوذية وابن سبعين:

يذهب الدارسون إلى اعتبار المدرسة الشوذية من أهم التيارات الفكرية الصوفية التي ساهمت بقسط وافر في تطوّر التصوف الفلسفي في الغرب الإسلامي[٢] وبلورة أبرز اتجاهاته النظرية. وقد جاءت تسمية هذه المدرسة بـ"الشوذية" نسبة إلى عبد اللّه الشوذي الإشبيلي[٣] الذي لم تهتم المصادر القديمة بتدوين منزعه الصوفي أو التعريف به بما فيه الكفاية. لكن الدراسات والبحوث المنجزة في هذا السياق تشير إلى أنّ علوماً جديدة في التصوف تنسب إلى الشوذي، أبرزها مزجه التصوف بالفلسفة، كما يُنسب إليه الانشغال بشؤون السياسة، يظهر ذلك من خلال تنظيمه طريقة صوفية ذات منطلقات أخلاقية سياسية كسلفه ابن قسي. وقد نُسبت إليه أيضاً تصرفات غريبة غير مألوفة كإطعام الجياع والإتيان بالكرامات. وقد اعتبره ابن مريم من المتصوّفة الأولياء والمحققين، وعدّه من كبار العلماء العبّاد العارفين باللّه[٤]. ويبدو أن لورعه وزهده الشديد في الدنيا أثره في إعراضه عن منصب القضاء في إشبيلية في آخر دولة الموحدين، واتجاهه إلى تلمسان في زي المجانين، ولعله لهذه الأسباب لم يحتفظ التاريخ إلا بالأبيات الشعرية التالية من بين آثاره الصوفية الفلسفية:

إذا نطق الوجود أصاخ قوم ... بآذان إلى نطق الوجود
وذاك النطق به انعجام ... ولكن دق عن فهم البليد
فكن فطناً تُنادي من قريب ... ولا تكُ من ينادي من بعيد[٥]

كما يُعتبر ابن دهاق من أهم أعلام هذه المدرسة وهو أبو إسحاق المشهور بـ"ابن المرأة" (ت ٦١١ هـ)[٦]، عاش بين مدينتي مالقة وبلنسية، وعرف بتبريزه في علم الكلام وحفظه

---

(١) **مجموع الفضائل**، ص ٢٠٩.

(٢) محمد مفتاح، **التصوف والمجتمع الأندلسي في القرن الثامن للهجرة**، ص ١٩٧. وانظر العدلوني الإدريسي، **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، ص ١٢٨ وما بعدها.

(٣) الأخبار حول حياته ومؤلفاته نادرة، إن لم نقل معدومة. ويبدو أنه كان للبعد النظري الحكمي الإشكالي الذي تدور عليه أفكار المدرسة الشوذية أثره في إتلاف مؤلفات هذه المدرسة وعدم الاهتمام بحياة أعلامها والترجمة لهم، وهو ما نلاحظه في خصوص حياة عبد اللّه الشوذي الإشبيلي. فمن المصادر النادرة التي ترجمت له نذكر: **البستان في ذكر العباد والأولياء بتلمسان**، تأليف أبي عبد اللّه بن مريم التلمساني، الجزائر، ١٩٠٨، صص ٦٨ ـ ٧٠.

(٤) أبو عبد اللّه بن مريم التلمساني، **البستان في ذكر العباد والأولياء بتلمسان**، ص ٧٠.

(٥) م. ن، ص ن. وانظر العدلوني، **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، ص ١٢٨.

(٦) انظر ترجمته الكاملة في ابن الخطيب، **الإحاطة بأخبار غرناطة**، تح. عبد اللّه عنان، القاهرة، ١٩٧٤، ج١، صص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

للحديث ودرايته بالتفسير والفقه والتاريخ. وقد هاجمه ابن خلدون واعتبره "غاية في السقوط" باعتباره لا يفصل بين الموجودات، ويرى أن الكلّ واحد وهو نفس الذات الإلهية، وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها. وحقيقة ما يقوله هذا المذهب في الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء في الألوان من أن وجودها مشروط بالضوء، فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه»[1].

ومن خلال قراءة ما احتفظت به المصادر بخصوص فكر ابن دهاق[2] يتبيّن لنا مدى تأكيده على أنه لا يمكن أن نفصل بين الموجودات، كما لا يمكن أن نميّز بين المخلوق والخالق، وأن الموجودات المحسوسة مشروطة بوجود المدرك العقلي، فالوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري، فلو فرضنا عدم المدرك البشري لما كان هناك كثرة وتفصيل في الوجود. ولذلك فإن الترقم الذي يدرك في الموجودات إنما هو في المدرك فقط، وهذا معناه إنكار حقيقة الوجود الموضوعي[3]. ويرى ابن دهاق أن للوجود الأول/ اللّٰه قوى كانت بها حقائق الموجودات، وأنّ الكثرة بوجه من الوجوه إنما أوجبها الوهم والخيال. ويذكر ابن الخطيب في **الإحاطة** أن ابن سبعين قد أخذ عن ابن دهاق وبرع في طريقة الشوذية"[4].

ومن أعلام المدرسة الشوذية عبد اللّٰه ابن أحلى (ت٦٤٥هـ). وقد صنَّف في شيخه الشوذي **العقيدتين الكبرى والصغرى** وكتاب **التذكرة**. والمتأمل في مذهبه يلاحظ أنه يدور على اعتبار الموجودات المؤلَّف منها العالم المادي مجرّد ظلال لحقائق أسمى وأن وجودها في عالم الحس وجود مقيد، حقيقته نسبية لا تعقل إلا في المدرك وأن الحقيقة المطلقة هي الوجود الكلي وما الموجودات إلاّ علامات، وأن التمييز بين اللّٰه والعلم هو من عمل الوهم. وفي ذلك يقول:

وأتــوب مــن شــرك يــفــرق واحــدا   فـاحـكـم بـمـا تـرضـى عـلـى صـبـار[5]

بين ابن عربي و ابن سبعين

قد يبدو من الصعب الفصل بين تصوف ابن عربي ونظيره ابن سبعين، وهو ما دفع ببعض الدارسين إلى اعتبار ابن سبعين من تلامذة ابن عربي، سيما وأن مدرسة الميرية التي ينتمي إليها ابن

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٣٦١.

(٢) ألّف ابن دهاق كتاباً **في الأسماء الحسنى** وشرحاً على كتاب **محاسن المجالس** لابن العريف وهما في عداد المفقود. انظر: العدلوني، **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، ص ١٢٩.

(٣) يبدو أن هذه الفكرة التي توصل إليها ابن دهاق قد جعلت بعض المشتغلين بتاريخ الفلسفة يرى أن هناك شبه تطابق بين هذا الرأي وما ذهب إليه الفيلسوف الأنكليزي باركلي Barcley (ت ١٦٩٠)، رائد النزعة المثالية الذاتية. انظر العدلوني، **التصوف الأندلسي**، ص ٢١١.

(٤) ابن الخطيب، **الإحاطة**، ج٤، ص ٣٢.

(٥) انظر ابن سبعين، **بد العارف**، صص ٢٠ ـ ٢١.

عربي والمدرسة الشوذية التي ينتمي إليها ابن سبعين قد استمدّتا من مصدر واحد سابق لهما هو مدرسة ابن مسرّة الجبلي[1].

لكن ما هي الفروق الأساسية بينهما؟ وما هي المسائل والآراء التي تمثل مجال التقاء بينهما في المرجعية والتصور؟

إن أبرز ما وسم تصوف ابن سبعين وعرفت به تآليفه هو قوله بـ"وحدة الذوات" ضمن مفهوم "الوحدة المطلقة" التي تعني أنه ما ثم غير ولا سوى، فليس هناك إلا ذات واحدة، وهي الذات الإلهية. وفي نظره، يكون التمييز بين ذات اللّه الواجبة والذوات الممكنة ناتجاً عن وضع الوهم والغفلة[2]. ويبدو أن هذا يناقض ما قال به ابن عربي من خلال نظريته في مراتب التّجلي بحسب الأسماء الإلهية.

ويترتب عن هذا فرق آخر بين ابن سبعين وابن عربي في ما يتعلّق بمسألة المعرفة باللّه التي يربطها ابن عربي بالصفات الإلهية من حيث صفاته التي هي أعيان الموجودات، معتبراً أن معرفة الذات "الأحدية" رتبة وجودية مطلقة تمتنع عن كل علم أو معرفة أو تحديد[3]. وفي مقابل ذلك، نجد ابن سبعين يرى أن "الوحدة"[*] باعتبارها تمثل مبدأ الألوهية الساري في الوجود المتجلي في كل المخلوقات، قابلة للتحديد والمعرفة[4] وأن "علم التحقيق" الذي يختص به "المحقق" أو "المقرب" هو شرط إدراك الحقيقة كاملة، أي الحقيقة في ذاتها بلغة الفلاسفة، تلك الحقيقة التي لا تمايز فيها بين الواجب الوجود والممكن الوجود. وفي نظر ابن سبعين لا يصل الإنسان الكامل أو القطب العارف عند ابن عربي أو غيره من الصوفية مرتبة "المقرّب"[5]، ولهذا تكون «نهاية الأقطاب بداية بدايته (يعني المقرب المحقق)»[6]. ويربط ابن سبعين بين مفهوم "الوحدة المطلقة"

---

(١) من هؤلاء انخل بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**. وأبو العلا عفيفي، **التصوف، الثورة الروحية في الإسلام**، ص ١٧٥. ومقدمة **فصوص الحكم**، ص ٢٥. العدلوني، **التصوف الأندلسي**، ص ٢١٦.

(٢) ابن سبعين، «الرسالة الفقيرية». ضمن **رسائل ابن سبعين**، تح. عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف، ١٩٧٣، ص ١٣٠.

(٣) ابن عربي، **الرسائل**، ط حيدر أباد، كتاب "الألف"، ص ٣ وما بعدها.

(*) هنا يجدر بنا أن نشير باختزال إلى طبيعة الفرق الأساسي بين "الأحدية" و"الوحدانية". فالأحدية تعني مرتبة الذات المطلقة أو العماء، ولا نعرف شيئاً عن الذات الإلهية حيث لا نستطيع أن نصفها بشيء سوى الوجود، لأنها من هذه الحيثية مجردة من كل اسم ووصف وإضافة. أما "الواحدية" فتعني: المجلى الذي تظهر فيه الذات صفة، والصفة ذاتاً. فالواحدية هي التي تظهر فيها الأسماء والصفات، أما الأحدية فلا يظهر فيها شيء. انظر **رسائل ابن عربي**، كتاب الأحدية، ص ٣ و ٤. وابن سبعين، «رسالة خطاب اللّه بلسان نوره»، ضمن **رسائل ابن سبعين**، ص ٢٢١ وما بعدها. وانظر الفصل القادم من هذا الكتاب: مبحث الوجود والألوهية.

(٤) ابن سبعين، «الرسالة الفقيرة»، م. س، ص ٧.

(٥) محمد العدلوني الإدريسي، **فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص ٦، وانظر كتابه: **التصوف الأندلسي**، ص ٢١٦، ٢١٧.

(٦) ابن سبعين، «الرسالة الفقيرية»، م. س. ص ٦.

والإحاطة الوجودية، فالإحاطة «صفة من الصفات التي تطلقها الكثرة على الوحدة»[١]. و«الخارج عنها باطل والداخل فيها مثله»[٢]. إنّها «الكل بمعنى واحد ليس إلا»[٣]، «فهي إحاطة تدور على شبه السلب في الوهم الأول، لأنها تجذب وتصرف وتحيل الرقم إلي الواحد، ثم تمنع زمان الإحالة وزمان الجمع وزمان التفرقة، وكأنما لم يكن قط شيئاً مذكوراً إلا أنها الذاكر والذكر والمذكور، وبالجملة هي واحدة في الكل»[٤].

ولعل أبرز ما انفرد به ابن سبعين هو ميله المطلق إلى الفلسفة فهو يكاد يجعل من التصوف فرعا من الفلسفة[*] على عكس ابن عربي الذي ينشئ للتصوف فلسفة أو حكمة من داخله. كما تجلّى لدى ابن سبعين نقده الحاد لكل المذاهب الصوفية والفلسفية المتقدمة عليه، ومثال ذلك قوله: «أعوذ بالمقصود المعلوم عند معلمي حيث معلمي: من توقف أرسطو وتشتيت مسائله الإلهية خاصة، فإن غيرها من سائر العلوم أحكمها ولم يغلط فيها إلا القليل، ومن شكوك المشائين وحيرة أبي نصر (الفارابي) وتمويه ابن سينا في بعض الأمور واضطراب الغزالي وضعفه، وتردد ابن الصائغ (ابن باجة) وتنويع ابن رشد و"تلويحات" السهروردي، مؤلف حكمة الإشراق والتلقيحات بمذهب أفلاطون»[٥].

إن ما نلاحظه هنا هو إحجامه عن نقد تصوف ابن عربي. ويبدو أن مثل هذا المنحى النقدي في فكر ابن سبعين قد دفع لويس ماسينيون L. Massignon إلى اعتبار ذلك النقد ذا قيمة مهمّة في تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، لكونه نقداً نفسياً يتميز بالفكر الدقيق والقدرة على اختيار المراجع وتحديد عناوينها ومضامينها بدقة متناهية، كما كان صاحبه ماهراً في عرض آراء المتقدمين عليه حول القضايا الفلسفية المختلفة قبل أن ينقدها ويبين بطلانها[٦].

وقد واصل الششتري مهمّة دعم الأسس النظرية لتصوف ابن سبعين وصياغة مفاهيمه العرفانية شعراً ونثراً[٧] ضمن تيار المدرسة الشوذية ذاتها، وقد غدا يُعرف بصاحب المذهب

---

(١) كتاب الإحاطة، ضمن **رسائل ابن سبعين**، ص ١٢.

(٢) م. ن، ص ١٩.

(٣) م. ن، ص ١٧.

(٤) م. ن، ص. ن.

(*) استطاع ابن سبعين أن يقوم مقام الفلاسفة في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التي توجه بها إمبراطور صقلية فريدريك الثاني (١١٩٤ ـ ١٢٥٠م) إلى العالم الإسلامي، حيث عُهد إليه بالإجابة عنها. انظر ابن سبعين، **الكلام على المسائل الصقلية**، نشر شرف الدين بالتقايا، بيروت، ١٩٤١.

(٥) ابن سبعين، «الرسالة الفقيرية»، م. س، ص ٩٠.

(٦) L. Massignon, «Ibn Sabiin et la critique dans l'histoire de la philosophie musulmane», in *Mémorial H. Basset*, Paris, 1924, pp. 123 - 130.

(٧) انظر **ديوان الششتري**، تح. علي سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٦٠. **الرسالة الششترية أو الرسالة العلمية في التصوف**، تح، العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٤. وراجع René. Perez, «Le dépouillement (tajrîd) dans le cheminement spirituel d'Abû l'Hassan Al-shushtari», =

"الليسي" في الوجود لكونه لا يثبت الوجود إلا للّه[1]. وهو القائل :

أنـــت الـــوجـــود وحـــده　　نـــطـــويـــه طـــي

والـكـــل فـيـك جـمـلـة　　تـــحـــت الـــغـــطـــي[2]

كما يمكن أن ندرج ضمن فروع هذه المدرسة مؤلفات البوني الدائرة على "علم أسرار الحروف"[3] والبحث في حقيقة الأسماء الإلهية في صلتها بمعاني فواتح السور وحقائق طبائع الموجودات.

لقد كان لأفكار هذه المدرسة، كما مثّلتها على الأخص مؤلفات كل من ابن سبعين والششتري، حضور بارز وتأثير واسع النطاق في الفكر الصوفي للقرن ٩هـ/ ١٥م، بل إن الإرث الفكري لهذه المدرسة قد شكّل في جانب كبير منه مدار جدل وبحث، وهو ما طبع البيئة الفكرية والدينية للغرب الإسلامي في القرنين ٨هـ و٩هـ/ ١٤و ١٥م، حيث اشتد الخلاف حول مدى وجاهة القول بأفكار هذه المدرسة ومشروعيته، سواء من الوجهة الشرعية الفقهية أو المعقولية الفلسفية. ويصوّر لنا أحمد زروق جانباً من ذلك بقوله: «وقد حذر الناصحون من تلبيس ابن الجوزي، بل ومن مواضع في مواعظه، وفتوحات الحاتمي وتائية ابن الفارض بل كلّ قصائده، وأزجال الششتري، وتآليف شيخه ابن سبعين وكتاب خلع النعلين لابن قسي وابن ذي سودكين والعفيف التلمساني والعجمي الايكي والاقطع[*] وابن أحلى ومن نحا نحوهم، واختلف الناس فيهم اختلافاً متبايناً، فمن معتقد فيهم الولاية، ومن معتقد الغواية، ومن آخذ بالتسليم»[4]. ورغم أنّ موقف أحمد زروق قد بدا، من خلال ما تقدم، متخفياً وراء شخصية زروق الفقيه الذي اكتفى بنقل تحذير "الناصحين" أو بيان اختلاف المعتقدين في هؤلاء، فإنّنا نجده في سياق آخر يقول في أحزاب ابن سبعين[5]: «إنها مشتملة على حقائق ودقائق وأمور عاليات فائقة... فلذلك وجب على

= ضمن المؤلف الجماعي، **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، ص ١ ـ ١١. إضافة إلى الديوان الذي ذاعت شهرته، وضع الششتري مؤلفات أخرى منها «الرسالة البغدادية»، نشرتها مري نزيز أورفوا، في مجلة **الدراسات الشرقية**، الرقم ٢٨، دمشق ١٩٧٥، صص ٢٦٢ ـ ٢٦٣. وله مؤلف آخر بعنوان **المقاليد الوجودية** (مخطوط)، يوجد بدار الكتب المصرية، مجموع تصوف رقم ١٤٩. وله كذلك «الرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة»، ذكرها عبد العزيز بن عبد اللّه في كتابه: **معلمة التصوف الإسلامي**، ج٢، دار المعرفة، الرباط، **المغرب**، ص ٧١. ولأحمد زروق شرح على نونية الششتري، مخطوط موجود بمكتبة مدريد، رقم ٤٩٥٦.

(١) العدلوني، **التصوف الأندلسي**، ص ٣٠٠.

(٢) الششتري، **الديوان**، ص ٣٠١.

(٣) من أبرز مؤلفاته **شمس المعارف الكبرى**، مكتبة المنار. وخصص ابن خلدون حيزاً مهمّاً في **المقدمة** للحديث عنه ونقد نظريته، صص ٣٨٨ ـ ٣٩٣.

(*) لم نجد لهما أي ترجمة.

(٤) أحمد زروق، **عدة المريد الصادق**، ص ١٩٥.

(٥) توجد نسخة من هذا المؤلف بدار الكتب المصرية في القاهرة ضمن "مجموع تصوف"، رقم ١٤٩.

الضعفاء اتقاؤها»[١]، ولما فيها من "المبهمات" و"الموهمات"، «وجب التجنب إلا لعالِم يعتبر المعنى فلا يتقيّد باللفظ»[٢].

ونجد أحمد زروق يستخدم مصطلح ابن سبعين "المقرّب" في علاقته بنفي السوى يظهر هذا في قوله: «و"المقرّب" من كملت أحواله، فكان بربه لربّه ليس له ليس سوى الحق إخبار، ولا مع غير اللّه قرار»[٣].

ولو أردنا أن نحدّد معالم التأثير الكبير الذي مارسه تصوف ابن سبعين على الفكر الصوفي في إفريقية في ق ٩هـ/ ١٥م، للاحظنا أنّ مظاهر ذلك التأثير تتجلى بوضوح في تصوف ابن مخلوف الشابي، ذلك أنه اتخذ من مفهوم "الوحدة المطلقة" منطلقاً نظرياً لفهم حقيقة الوجود والإنسان[٤]، واعتمد مصطلح "التحقيق" و"المحقق" للتعبير عن كمال المعرفة[٥].

أما الراشدي فكان أميل إلى اعتماد كلام الششتري، فهو يُكثر من الاستشهاد به في العديد من المواضع، ويذكر أحياناً عناوين مؤلفاته التي أخذ عنها، مما يؤكّد اطلاعه على هذه المؤلفات[٦].

III ـ التصوف الأخلاقي (الآداب والتعاليم والرقائق)

يستغرق المنحى الأخلاقي في التصوف الإسلامي أغلب اهتمامات أعلامه، وتدور عليه أكثر مباحث مصنفاتهم. وأغلب عناوين كتبهم وافية بهذا الغرض. فمنذ المحاسبي (ت٢٤٣هـ) وكتابه **الرعاية لحقوق اللّه** ترقمت المؤلفات الصوفية الأخلاقية المشتملة على بيان طبيعة الآداب والتعاليم والرقائق التي ينتهجها المريد لرياضة النفس ويعتمدها قواعد سلوكية يسير على نهجها في مدارج الطريق الصوفي. وينحو التصوف الأخلاقي في أغلبه إلى بلورة فضائل أخلاقية تكون بمثابة القيم العملية التي يحتكم إليها السالك في حياته الروحية. ويلاحظ الناظر في كتابات الصوفية الأخلاقية أنّها مسكونة بهاجس إضفاء الشرعية على التصوف من داخل المتن الديني (القرآن والأحاديث النبوية وفضائل الصحابة وأقوالهم). وقد برز هذا المنحى وتقعّدت أصوله منذ مقتل الحلاج سنة ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م واشتداد الخصومة بين الفقهاء والمتصوّفة، هذه الخصومة التي كانت دافعاً إلى ظهور المؤلفات الصوفية الأخلاقية التي تلتمس لمقامات التصوف وأحواله أدلّة من القرآن والسُنّة، وتستر المعرفة الذوقية وعلوم الأسرار بالتقوى والمحبّة الإلهية. وبموجب هذا المنحى الجديد كان العدول عن المنحى الحكمي العرفاني الذي جسّدته **رسائل الجنيد** ومؤلفات الترمذي.

---

(١) م. ن، ص ١٩٤.

(٢) احمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ٥٩.

(٣) م. ن، ص ١٥.

(٤) انظر **الفتح المنير**، ص ١٨٢، و**مجموع الفضائل**، ص ١٩٨.

(٥) **مجموع الفضائل**، صص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٦) يتردد ذكر اسم الششتري في الجزء الأول من كتاب **ابتسام الغروس في** مواضع كثيرة. انظر فيه الفصل المتعلق بالكلام عن أصناف المنتمين إلى التصوف، ص ٧٣ وما بعدها.

في هذا السياق يمكن أن نذكر أنّ من أبرز مؤلفات التصوف الأخلاقي التي ظهرت بعد **الرعاية** للمحاسبي، **قوت القلوب** لأبي طالب المكي (ت٣٨٨هـ)، و**اللمع** للسراج (ت ٣٧٨هـ)، و**مقدمة التصوف** لعبد الرحمن السّلمي، و**الرسالة** للقشيري، و**التعرّف لمذهب أهل التصوف** للكلاباذي. ثم ظهرت بعد ذلك كتب: **الإحياء** للغزالي، و**الغنية** للجيلاني، و**عوارف المعارف** للسهروردي، (ت٦٣٢هـ) و**الأحزاب** للشاذلي(*).

وبالإضافة إلى هذه المؤلفات التي مثلت مادة مصدرية أساسية للكتابات الصوفية في القرن ٩هـ/ ١٥م، كان لآثار كل من ابن عطاء اللّه السكندري (ت ٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م)، واليافعي (ت ٧٦٨هـ/ ١٣٦٦م)، الأثر البارز في كل النتاج المعرفي للفكر الصوفي (ق٩ هـ/ ١٥م). فالسكندري اعتمده أحمد زروق واعتبر آثاره نموذجاً مثالياً يُحتذى للكلام في المسائل الصوفية، أو الحسم في قضايا الفكر الصوفي التي أثيرت في القرن ٨هـ/ ١٤م على الأخص[1]، واليافعي تأثر بأفكاره وقراءته التي دوّنها في كتابيه: **روض الرياحين ونشر المحاسن الغانية**[2].

كما تأثر الرّاشدي إلى أبعد حدّ بطرح اليافعي لقضايا التصوف، سيما وأنه اتخذ من اجتهاداته التأويلية منطلقاً نظرياً يفهم في ضوئه كلام أحمد بن عروس الرامز، وشطحاته الصوفية وميله إلى "الجذب" و"التخريب"(**)، لذلك كان الراشدي ينقل عن اليافعي الفقرات الطوال للغرض ذاته.

كما يجدر بنا ننبّه إلى أن الراشدي قد انفرد بالاهتمام بالتصوف الملامتي والقلندري(***)، وقد يكون لتجربة أحمد بن عروس الروحية التي غلبت عليها أحوال الملامتية والشطحات القلندرية تأثيرها في هذا المنحى الذي نحاه الراشدي.

كما كان ابن مخلوف الشابي يستشهد بأقوال السكندري للاستدلال على وجاهة أقواله[3].

(*) حول آراء هؤلاء ونظريتهم في التصوف وما يتصل به من أخلاق وحياة روحية، انظر الفصل التمهيدي من هذا الكتاب.

(١) لقد ترددت أفكار السكندري في كل ما كتب أحمد زروق، كما وضع شرحاً مطولاً لكتاب **الحكم** لابن عطاء اللّه، معتبراً هذا التأليف عملاً ذا أهمية في تطوير التفكير الأخلاقي الصوفي.

(٢) **روض الرياحين**، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٥٥.

(**) "التخريب" مفهوم إشكالي يتعلق بأفعال السالك المحبّ أو المجذوب التي بها يطلب التقرّب من اللّه وإعراض الناس عنه وهي عادة ما تكون محل إنكار الفقهاء وأهل الظاهر. سيأتي الكلام عن ذلك بالتفصيل في الفصل الأول من الباب الثالث عند تطرقنا إلى دراسة المنحى الإتيقي في تجربة أحمد بن عروس.

(***) هناك تداخل بين الملامتية والقلندرية في المبادئ وطريقة التعبير عن التجربة الروحية في المحبّة الإلهية لكن الملامتية قد التزموا، كما يذكر السّهروردي، الضوابط الأخلاقية والتحكّم في النفس حتى لا تبوح بالأسرار الإلهية ولا تظهر ما يثير استغراب الناس في حين صار اسم القلندرية يشير إلى أقوام ملكهم سكر طيبة قلوبهم حتى خربوا العادات وطرحوا التقييد بآداب المجالسات والمخالطات وساحوا في ميادين طيبة قلوبهم. **عوارف المعارف**، دار الكتب العلمية. بيروت، ١٩٩٩، صص ٥٠ ـ ٥١.

(٣) انظر **الفتح المنير**، ص ١٨٢.

IV ـ تجارب روحية نموذجية

تتمثل التجارب الروحية النموذجية في سير أولئك المتصوّفة والأعلام الذين عرفتهم إفريقية وكامل نطاق الغرب الإسلامي، ممّن بلغوا أعلى درجات العرفان الذوقي والكشف الإشراقي، ولم يهتموا بوضع مؤلفات مرجعية، بقدر ما اهتموا برياضة الرّوح وصقل الوجدان والرّقي بالهمّة والقلب في سبيل تلقى أسرار العلوم اللدنية والمعارف الكونية. ورغم تتلمذ شخصيات بارزة عليهم مثلما هي الحال بالنسبة إلى ابن عربي مع أبي مدين والمهدوي، والشاذلي مع ابن مشيش وأبي سعيد الباجي، والسكندري مع أبي العباس المرسي، وأحمد زروق مع القوري، فإن التاريخ لم يحتفظ لنا بمؤلفات هؤلاء، وأغلب ما أثر عنهم أشعار قليلة وأقوال مختصرة رامزة على شكل حكم ووصايا وأدعية تضمّنتها مدونات المناقب ومصنفات التراجم والأخبار. لكن التجارب الروحية للبعض من أمثال ابن مدين وأبي العباس السبتي وابن مشيش وأبي محمد صالح الماجري والمهدوي والباجي والدهماني... كانت حاضرة باستمرار في مدونة متصوّفة إفريقية (ق ٩هـ/ ١٥م) باعتبارها مثالاً يُحتذى، ولكون أعلامها قد بلغوا أعلى درجات العرفان الذوقي والكشف الإشراقي[١]، ومن ثمّ فهم "الأساتذة" و"العلماء"، و"الشيوخ" و"الأولياء". ورغم ميل أغلب أعلام القرن ٩هـ/ ١٥م في إفريقية إلى التفرّد في صياغة مذهبهم في التصوف، وتطلعهم إلى إحداث منحى جديد للحسم في المسائل النظرية والأخلاقية الصّوفية فكراً وحياة عملية روحية، فإنهم ظلوا أوفياء لتقاليد تلك التجارب الروحية الأولى.

وهكذا يمكننا أن نستنتج، في خاتمة بيان طبيعة المصادر النظرية للفكر الصوفي في القرن ٩هـ/ ١٥م، أن أعلام التصوف في هذا العصر لم يركنوا إلى الاقتباس عن المؤلفات المصدرية السابقة عليهم أو احتذاء ما جاء فيها، بل بادروا إلى وضع أسس قراءة نقدية للإرث الصوفي من جهة وجاهته المعرفية في مستوى أول وبحثاً عن معقوليته المتضمنة في بنيته العميقة على صعيد البعد الأخلاقي النفسي في مستوى ثان. ويتضح هذا مما قاله أحمد زروق : «ترقم وجوه الحسن يقضي بترقم الاستحسان، وحصول الحسن لكل مستحسن، فمن ثم كان لكل فريق طريق، فللعامي تصوف حوته كتب المحاسبي ومن نحا نحوه، وللفقيه تصوف رامه ابن الحاج في مدخله، وللمحدّث تصوف حام حوله ابن العربي في سراجه، وللعابد تصوف دار عليه الغزالي في منهاجه، وللمتريض تصوف نبّه عليه القشيري في **رسالته** وللناسك تصوف حواه **القوت والإحياء**، وللحكيم تصوف أدخله الحاتمي في كتبه، وللمنطقي تصوف نحا إليه ابن سبعين في تآليفه، وللطبائعي تصوف جاء به البوني في أسراره، وللأصولي تصوف قام الشاذلي بتحقيقه، فليعتبر كلّ بأصله من محلّه وبالله التوفيق»[٢].

---

(١) حول الصورة المثالية لأعلام التجارب الصوفية الروحية في مؤلفات أعلام القرن التاسع للهجرة، انظر مثلاً: أحمد زروق، **قواعد التصوف**، صص ٧٥ ـ ٩٨، وانظر ابن مخلوف الشابي، **الفتح المنير** ص ٧٦.

(٢) **قواعد التصوّف**، ص ٣٧.

الفصل الثاني

الوجود، الألوهية، الإنسان

كان الاهتمام بمبحث الوجود في التآليف والأقوال المكونة للفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م بارزاً، بل قد أصبح مشغلاً مركزياً في بناء هذا الفكر الذي صار يعي ذاته في علاقتها بالعالم وبالآخر وبالمطلق. فقد برزت الجهود النظرية والمواقف المعرفية التي تكشف في بنائها العميق عن معالم رؤية فكرية ذات جذور نظرية صوفية أو صوفية أخلاقية ذوقية تدور في مجملها على التطلع إلى إدراك ماهيّة الوجود، هذه الإشكالية التي استقطبت اهتمام فلاسفة الإسلام عامّة وحكماء الصوفيّة خاصة، سيما وقد أمسى حسم القول فيها شرطاً لإدراك ماهيّة الذات وتحديد طبيعة مسألة المعرفة من جهة أدواتها ومناهجها. وهذا معناه أن التعرف إلى ماهية الوجود وإمكان إدراك كنهه يمثّلان الأساس النظري الذي من شأنه أن يساعدنا على دراسة مشكل نظرية المعرفة وممكنات الإدراك الصوفي ببعده النظري العرفاني والذوقي القائم على التجليات.

لقد سبق أن بيّنا أن الفكر الصوفي في القرن ٩هـ/ ١٥م قد تأثر بالموروث المعرفي الصوفي السابق عليه بتياراته ومنازعه المختلفة: الحكمية النظرية والفكرية الأخلاقية والتجريبية الروحية. ولمّا كان مبحث الوجود هو، أساساً، مبحث شغل الفلاسفة والمتكلمين المتفلسفين، واهتم به المتصوّفة الفلاسفة أو حكماء التصوف من أمثال ابن عربي وابن سبعين والششتري والسّهروردي، فإنّنا سنحاول في هذا الفصل إبراز إسهام متصوّفة القرن ٩هـ/ ١٥م في دراسة مبحث الوجود وفهم قضاياه الأساسية، وهذا يعني أن مقصدنا سيكون متجهاً نحو تحديد طبيعة الأفق النظري ونظام المفاهيم التي تحرك في فلكها هذا الفكر، مع محاولة إبراز ما اختص به النسق المعرفي الذي جسّد مجمل عناصر هذا الفكر، أو ما شكّل له إضافة امتاز بها عن نظيره المتقدم في الزمان أو معاصره في المغرب والمشرق.

ومن ثمّ سنسعى إلى إعادة بناء مقالة متصوّفة إفريقية (ق٩ هـ/ ١٥م) في الوجود والإنسان وستكون المادة المعرفية لذلك مترقمة الينابيع المصدرية، سواء ما تعلّق منها بالجانب الصوفي المعرفي أم الصوفي الأخلاقي أو الفكري الكلامي.

I ـ الألوهية والوجود

تدور أغلب مقالات متصوّفة القرن ٩هـ/ ١٥م على تأكيد الألوهية من حيث هي الحقيقة

المطلقة التي يصعب تحديد ماهيتها وعنها صدرت الكائنات والإنسان، وعلى أن هذا العالم مظهر خارجي لها، وهو لا يزيد عن كونه حالاً من أحوالها وأثراً من آثار أسمائها، إذ هو موجود بها معدوم بذاته. وحقيقة الألوهية، وفق هذا المنظور، تكون ذات وجود أزلي مفارق ومحايث في آن، تدرك تمظهراته وتجلياته، ولا تعقل ماهيته، ذلك أن معرفة "الأحدية"(*)، بما هي حقيقة الذات الإلهية المطلقة لا تكون بمعزل عن تمثل حقيقة "الإنسان" في أبعادها الوجودية والمعرفية والخلقية، أي بما هي "حقيقة كليّة جامعة قديمة" سبق وجودها وجود العالم والكائنات، وهي لله كالمرآة أو الصورة(**)، التي خلقت بدافع المحبّة وتجسّد وجودها في التاريخ ومثلت "النبوّة" نموذجه الأعلى الذي يتخذ منه المتصوّفة، ضمن أطر تجاربهم الروحية والمعرفية، منطلقاً لإدراك حقيقة الألوهية.

وإننا لنجد مثل هذا المنحى بارزاً في تجربة أحمد بن مخلوف الشابي الذي اهتمّ بالخوض في مبحث الوجود الإلهي من خلال مفهوم "الوحدة السارية في الوجود" وهو العنوان ذاته الذي حملته رسالة المدوّنة في الغرض والتي زاوج فيها بين منهج النظر المعرفي وطريقة المناجيات الذوقية التي محورها المكاشفات والمواجد والتجليات. وفي السياق ذاته جاء كلامه الوارد في

(*) الأحدية **l'unitude** مشتقة من أحد، وأحد من أسماء اللّه تعالى: الأحد، فالأحد هو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر وهو اسم بني لنفي ما ذكر معه من الرقم (**لسان العرب**، ج١). فكل ما يتحدّ به في الأمور المتكثرة فهو أحدية جمع جميعها كلفظة الجلال، فإنه أحدية جمع جميع الأسماء الإلهية. الإدريسي، **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، م. س، ص ٨.

وقد جاء لفظ "أحد" في القرآن ليعبر تارة عن الواحد مقابل الرقم من الأشياء والأشخاص، كما في قوله: «لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» (آل عمران، الآية ٨٤)، وقوله تعالى: «فإني أعذّبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين» (المائدة، الآية ١١٥). كما جاء اللفظ ليعبّر تارة أخرى عن الواحد الأحد الفرد الصمد، أي اللّه الذي لا إله سواه، كما في قوله تعالى: «قل هو اللّه أحد» (الإخلاص، الآية ١)، وقوله تعالى: «وما أُمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو» (التوبة، الاية ٣١).

والأحدية كما يرى التهانوي هي المرتبة التي هي منبع الأعيان واستعداداتها في الحضرة العليّة **أولاً**، ووجودها وكمالاتها في الحضرة العينية ـ بحسب عوالمها وأطوارها الروحانية والجسمانية ـ **ثانياً**، وهي أقدم مراتب الإلهية وإن كانت كلها في الوجود سواء، لكن العقل يحكم بتقدم بعضها على البعض كالحياة على العلم، والعلم على الإرادة وعلى هذا القياس، وعند متصوّفة الوحدة الإلهية هي مرتبة الذات المطلقة أو العماء. ومن هنا رأى ابن عربي أننا لا نعرف شيئاً عن الذات الإلهية الأحدية، ولا نستطيع أن نصفها بشيء سوى: «لأنها من هده الحيثية مجردة من كل اسم ووصف وإضافة وتدعي كذلك بأحدية الذات... وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه يقال لواحد منها شيء ولآخر شيء لأنها لا تقبل التبعيض، فأحديته مجموع كله بالقوة». انظر ابن عربي، **رسالة الأحدية**، ص ٧، **فصوص الحكم**، ص ٩٠. التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج ٢، ص ١١١.

(**) كنا قد بينا هذه الفكرة المتعلقة بالإنسان من حيث هو صورة لله، وأوردنا الحديث الذي يرتكز عليه المتصوّفة في تقرير ذلك. انظر الفصل الأول من هذا الباب، "المصادر النظرية للفكر الصوفي".

الفتح المنير أو ذاك الذي تضمنته رسائله المدرجة في **مجموع الفضائل**.

إن ما ينبغي التنبيه إلى أهميته هو أن رسالة "الوحدة السارية في الوجود" تشتمل على تحديد لمفهوم "الوحدة الإلهية" باعتبارها دّالة على تصوّر ابن مخلوف للتوحيد الإلهي، ولمفهوم "الأحدية" في علاقته بوجود العالم والإنسان. يقول ابن مخلوف : «آمنت أنه واحد، وأنه صانع كل مصنوع. وأن الصانع مشهود في الصنعة، وأنه لا شريك له ولا فاعل سواه، إذ لو كان له شريك لبطل الموجود، .... وأنه للكلّ مالك»[1]. وكما نلاحظ فإنه يستخدم عبر هذا التعريف لغة فلسفية، أو هو يستدعي بعض المصطلحات والمفاهيم الفلسفية الكلامية مثل "الصنعة" و"الصانع" و"الكلّ" ويعتمد "الدليل المنطقي" كافتراض بطلان الوجود في حل وجود الشريك. لكن لو نظرنا في سياق المعنى الكلّي الذي ينتظم هذا الكلام لألفيناه يتضمن تعبيراً عن حقائق صوفية ذوقية حصلت عرفاناً وكشفاً مباشراً، ويتبدّى ذلك من قوله: «إن استولى عليك سلطان وحدانيته وفاضت عليك مواهب فردانيته. أفناك عنك بوجدانك له، واستولت عليك بحار أحديته، فكنت محواً تارة، وثبوتاً أخرى، وردماً آونة، ومحقاً ثانية، وتتوالى عليك وتتعاقب حالات الدهش والبهت والسّحق... فأمواج وحدانيته تقلّبك في بحر فردانيته»[2]. وهذا يعني في نظر ابن مخلوف أن مقام الفناء ينتهي بالعارف إلى البقاء باللّه، مع الانفصال عمّا هو ضدّ لذلك أي أن "الفناء" عمّا سوى اللّه تنتج عنه الحياة باللّه والبقاء، إذ يمثّل «حالة لا يرى فيها الصوفي إلا اللّه»[3]. ومن هنا فإن إثبات وجود اللّه الواحد يقتضي نفي الوجود عن الكائنات أو المخلوقات الأخرى، باعتبارها ليست في حقيقتها وجوداً زائداً عليه، وإنما هي لا تعدو أن تكون مظهراً خارجياً له موجوداً به، معدوماً بذاته. فالوجود الحقيقي هو لله الواحد، والكثرة : الكائنات والمخلوقات إمّا أنها وهم من جهة إثباتها لوجودها بذاتها، وإما أنها تتنزل بمنزلة مراتب لهذا الوجود أو تجليات له من جهة وجوده الذاتي المطلق ممّا يعني أيضاً أنه لا وجود لها في ذاتها، وهذا ما دفع ابن مخلوف الشابي إلى اتهام القائلين بالكثرة بالانشغال عن «الوحدة الجامعة بترادف آثار الأسماء، فجهلوا فهم الأصل لتشبثهم بالفرع فصدق على من كان كذلك وحمل الأمانة أنه كان ظلوماً جهولاً[*]، (كما أن) من اشتغل بكثرة الرقم فقد الوحدة التي منها صار الرقم، وهذا من الجهل»[4]. وعليه فابن مخلوف يحذّر قائلاً : «والرقم وإن كثر فالوحدة تفنيه كما أوجدته، فلا تهلكنَ في شعب

---

(١) أحمد بن مخلوف الشابي، «رسالة الوحدة السارية في الوجود» ضمن **مجموع الفضائل**، حقّق هذه الرسالة علي الشابي، انظر ملحق كتابه **أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، م. س، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٢) ابن مخلوف الشابي، «رسالة في لطائف ترقيات القدر»، م. ن، ص ١٢١.

(٣) أدونيس، **الثابت والمتحول**، ج٢ ، **تأصيل الأصول**، م. س، ص ٩٤.

(*) مقطع من الآية القرآنية : «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان لأنه كان ظلوماً جهولاً» (الآحزاب، ٧٢).

(٤) ابن مخلوف الشابي، **مجموع الفضائل**، ص ١٦٣.

الكثرة»[1]. ومن هذا المنطلق فإنه يلغي السوى ليثبت "أحدية" الوجود الإلهي. فالسوى عند ابن مخلوف ـ وفي هذا يتفق مع متصوّفة وحدة الشهود وأهل التصوف الفلسفي ـ منعدم إطلاقاً، فلا وجود على الحقيقة إلا وجود اللّه. وقد أقام مناظرة بين الوجود والعدم فهو يقول: «الوجود للثقلين كيف عادلتموني بمن لا له في العين عين، وتخيلتم في لا بين بين، وجعلتم إلهين اثنين فهلاّ تذكرتم أصل الوحدة، أرأيتم سوى عند شهودي، وهل رأيتم في وجودي سوى وجودي؟ فقال الثقلان بلسان الامتنان إنما نحن سراب أنّى لنا بالخطاب»[2]. إننا لنجد في هذا الطرح صدى لمقولة ابن عربي: «صاحب اللواء من يرى الحق عين الشمس»[3]. ومن هنا فإن صفة التوحيد عند ابن مخلوف صفة سلبية تسلب عنه سبحانه الترقم في الذات والصفات والشريك في الأفعال، فيستحيل في حقه سبحانه التركيب في ذاته لأن التركيب يستلزم جمعاً والجمع تأليف بين المتفرقات، والتأليف له مؤلف وذلك عين الحدوث[4]. وهذا في رأي ابن مخلوف (التأليف والحدوث) عين ما قالت به النّصارى في التثليث: الرّوح القدس والصاحبة والولد، وهو كذلك رأي الحلولية لأنهم «يعتقدون أن اللّه صفة وأنه يحلّ في آدم... ولو كان كما ادعوه أنه يحلّ في الذوات لكان صفة لا محالة، والصفة مفتقرة إلى ذات توجد فيها لاستحالة قيامها بنفسها»[5].

وللاعتبار ذاته، نفى ابن مخلوف القول بفناء العالم لأن في ذلك إقراراً بوجود العالم في ذاته، وبالتالي إثباتاً للشريك. فهو يرى أنّ «أكثر العارفين قد أضافوا معرفة اللّه إلى فناء الوجود وفناء الفناء، وذلك غلط وسهو واضح. فمعرفة اللّه تعالى لا تحتاج إلى فناء الوجود، ولا إلى فناء فنائه لأن لا شيء له وجود وما لا وجود له لا فناء له، فإن عرفت نفسك بلا وجود، ولا فناء فقد عرفت اللّه، وإلاّ فلا. كما أن في إضافة معرفة اللّه إلى فناء الوجود، وإلى فناء فنائه إثباتاً للشريك... فليس للّه تعالى شريك ولا كفء، ومن رأى شيئاً مع اللّه أو من اللّه أو في اللّه، وذلك الشيء يحتاج إلى اللّه تعالى بالربوبية، فقد جعل ذلك الشيء أيضاً شريكاً يحتاج إليه»[6]. وعليه فهو يعرّف "الوحدانية" بأنها "نفي الشريك"[7].

ومن هذا المنطلق يخلص ابن مخلوف إلى القول بأن الإنسان ليس بموجود، «فهو ليس بموجود لانتفاء الإثنينية»[8]، أي أنه محال أن نقرّ أنّه ثمّ موجود سوى اللّه، ذلك أن مقام شهود

(١) م. ن، ص ٨٨.
(٢) م. ن، صص ٢٢٠ ـ ٢٢١.
(٣) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج٤، ص ٣٣٤.
(٤) **الفتح المنير**، ج٢، ص ٢٢٧.
(٥) م. ن، ص ٢٧٩.
(٦) **مجموع الفضائل**، صص ٩٧ ـ ٩٨.
(٧) ابن مخلوف الشابي، «رسالة علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين»، ضمن علي الشابي، **ابن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، ص ١٢٨.
(٨) م. ن، ص ٩٨.

"الوحدة الإلهية" يؤدي إلى إبطال دعوى التحقيق فثبتت "الأحدية" في مقابل انتفاء "الإثنينية".
ويوضِّح لنا ابن مخلوف هذا المعنى بقوله على لسان الرقم عشرة: «الوحدة أصل وجودي، وقد فقدتها الآن في شهودي، فها أنت أبطلت دعواي على التحقيق، فهل إلى الوحدة من طريق».
ويقول: ابن مخلوف مخاطباً على نحو مجازي الرقم عشرة: «خلِّ ما غادرته إن أردت العصمة، حتى تصلي إلى وحدة لا تقبل القسمة فأثبت هناك فقد بلغت مناك»[١]. ومن ثمّ يعرّف ابن مخلوف "الأحدية" بأنها «عبارة عن اسم الذات، التي يجب في حقّها عدم التشبيه وقطع أوصاف الحدود»[٢]، وهذا بالذات المراد بما جاء في الآية القرآنية: «ليس كمثله شيء»[٣].

ويمكن أن ننطلق في تحديد طبيعة تصوّر أحمد زرّوق لحقيقة الوجود الإلهي من كلامه في نفي الوجود عن الكون والإنسان حيث يخلص إلى إثبات الوجود المطلق لله وحده، يقول زرّوق: «الكون عند الصوفية يكافىء "العالم" عند المتكلمين، وهو كل موجود خلا اللَّه تعالى وصفات ذاته... ووجود الكون ليس في ذاته ولا لذاته ولا بذاته فهو عدم في جميع حالاته، في الماضي لأنه مخلوق وفي الحاضر بعدم استقلاله، لأنه معتمد في وجوده على غيره، وفي المستقبل كذلك»[٤].
ويبدو أن هناك تطابقاً بين زروق وابن مخلوف في إثبات الوجود المطلق لله، ونفي الوجود الذاتي عن الكائنات، ومن ثمّ نفي "الكثرة" في مقابل إثبات "الوحدة"، يتّضح هذا من قوله: «إنه ليس على الحقيقة إلا للَّه»[٥]. ولكن زرّوق يبيّن وجاهة هذا الموقف فيقسّم الوجود إلى مظهرين: «أولهما الحق وهو اللَّه»، وثانيهما «الوجود غير الحق وهو غيره». فالحق مستقلّ تماماً، وقائم بذاته، وغير الحق معتمد في استمرار وجوده على الحقّ وإرادته، فالعلاقة بين الوجود الأول والوجود (أي الكون/ العالم) تشبه تماماً العلاقة بين الجسم والظلّ، فالجسم حقيقيّ والظل مجرّد صورة تشير إلى وجود الجسم[٦].

ويعتمد زروق في سياق البرهنة على صدق هذا الرأي أدلّة قريبة من براهين الفلاسفة، من ذلك نفي الثبوت عن الوجود غير الحق من جهة كونه موجوداً بغيره، معدوماً بذاته، فهو ينقسم بدوره إلى ضربين من الوجود: السرمدي، أي ما يظل أبدياً في وجوده كالرّوح، ثم الفاني أي ذاك الذي ينتهي وجوده المتعيّن كالجسد، وكلاهما عدم بالنسبة إلى الوجود الحقّ. الأول منهما عدم لأنه يعتمد في وجوده على اللَّه، وينتهي وجوده دون إمداده، والثاني يصبح عدماً حين يتلاشى ويفنى»[٧].

---

(١) انظر «رسالة الوحدة السارية»، ص ١٢٦.
(٢) م. ن، ص. ن.
(٣) م. ن، ص.ن (الشورى، ١١).
(٤) أحمد زروق، **شرح القصيدة النونية للششتري**، مخطوط الخزانة الملكية بالرباط، رقم ٥٦٩٣، و٤٦، أ.
(٥) أحمد زروق، **عدّة المريد الصادق**، ص ٢٣؛ **شرح حكم ابن عطاء اللّه**. . .، ص ٣٩.
(٦) **شرح حكم ابن عطاء اللّه**، ص ١٧٠ وما بعدها.
(٧) م. ن، ص ٣٩.

وتنجلي هذه الفكرة أكثر في معرض شرح زرّوق على **حكم** ابن عطاء اللّه السكندري حيث ينطلق من قول السكندري: «كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو أظهر من كل شيء»[(١)]، ليبيِّن أن ذلك عائد لكون اللّه هو الواجب الوجود بذاته، «وكل شيء إنما وُجد بإيجاده، وواجب الوجود أظهر للمناط العقلي أبداً، ولا عبرة بوهم فيه»[(٢)]، كما هو «أظهر في الجائز لدلالة العقل عليه أولاً: بمقتضى الإطلاق إذ يعرف وجوده ثم يحمل عليه موجود لا يفهم في وجوده إلا أنه مطلق غير مقيّد، وذلك لمطلق كماله بكل وجه»[(٣)]. ومن هنا يخلص أحمد زروق إلى مشاركة المتقدمين من المتصوفة الفلاسفة في نفي السّوى وإثبات أنه لا وجود إلا وجود اللّه، ويستشهد على غرار ابن عربي وابن سبعين من قبل بقول الشاعر العربي لبيد[(*)]: «ألا كلّ شيء ما خلا اللّه باطل»[(٤)]، ويعلق أن ذلك أصدق كلمة قالها الشاعر لبيد ويشرح ما ذهب إليه بقوله: فبطلان الأشياء عدمها، وعدم الأشياء من عدم الكون الذي كان كله ظلمة وإنما «أناره ظهور الحق فيه»، وذلك على حدّ عبارة السكندري التي يشرحها زروق كالآتي: «إنارة بالوجود الجائز بدلاً من العدم المجوز، فظهر فيه بعلمه من حيث اتقانه وإرادته من حيث تخصيصه، وقدرته من حيث إبرازه ظهور دلالة وتعريف، لا ظهور حلول وتكييف، فعرفت به ذاته وصفاته وأسماؤه إذ هو فعله»[(٥)]. وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم في رأي زروق آية النور كالآتي: «(اللّه نور السموات والأرض) وأن الكون (مشكاة) فيها (زجاجة) الأفعال الجامعة لزيت النسب، المعتصر من (زيتونة) الأوصاف الكمالية (لا شرقية) جمالية (ولا غربية) جلالية (يكاد زيتها يضيء لو لم تمسسه نار) التأثير الظاهر من مصبح الصفات. (نور على نور) الأفعال على نور النسب، على نور الصفات، وهي التي ظهر بها الكلّ (يهدي اللّه لنوره من يشاء) في أي مقام فيشهد الحقّ...»[(٦)].

ويبدو هنا تأثير ما قاله الغزالي في مؤلفه **مشكاة الأنوار**[(٧)] واضحاً، وهذا مردّه في نظر

---

(١) السكندري، **الحكم**، ص ٣٩.

(٢) أحمد زروق، **شرح حكم ابن عطاء اللّه السكندري**، ص ٤٥.

(٣) م. ن، ص ٥٩.

(*) هو لبيد بن ربيعة بن مالك العامري، شاعر مخضرم عمّر طويلاً في الجاهلية وأدرك الإسلام. توفي سنة ٤١هـ/٦٦١م، انظر ترجمته في أحمد بن الأمين الشنقيطي، **شرح المعلقات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦، صص، ٥١ ـ ٥٩.

(٤) أحمد زروق، **شرح حكم ابن عطاء اللّه السكندري**، ص ٦٣.

(٥) م. ن، ص. ن.

(٦) م. ن، ص ٤١ ـ ٤٢. وقد وضعنا النص القرآني بين قوسين ويتخلله كلام زرّوق كما ورد في شرحه على **حكم ابن عطاء اللّه السكندري**.

(٧) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، تح. أبو العلاء عفيفي، منشورات وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٤، انظر نص التقديم، ص ٧ و٨، وراجع بداية الفصل الأول الوارد بعنوان: "في بيان أن النّور الحق هو اللّه تعالى، وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقية له"، ص ٤١ وما بعدها، كذلك الفصل الثاني: "في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت"، ص ٦٥ وما بعدها. يقول أبو العلاء عفيفي، =

زرّوق إلى أن الوجود في أصله «كان ظلمة لأنه كان عدماً، وهو لم يضئ إلاّ حين خلق، يعني تكوينه في الوجود النسبي ممّا جعل منه مظهراً لصفات اللّه سبحانه. فاللّه هو الذي أظهر نفسه في الوجود من خلال صفاته واللّه يظهر علمه بجعل الوجود كاملاً، ويظهر مشيئته بتعيين خلقه، كما يظهر قدرته بإخراجه من العدم، ومن هنا تكون وسيلتنا إلى معرفة اللّه بدلائل الوجود وإشارته وليس بطريقة صورية أو تجسدية»[1].

وما كان للإنسان أن يدرك هذا المقام في المعرفة بحقيقة الوجود وتجليات الألوهية لولا المكانة التي خصّه بها اللّه من جهة منزلته في الوجود. يظهر هذا من الخطاب المباشر الذي يتجه به إلى الإنسان ذاته : «جعلك في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته، وأنك جوهرة منطو عليها أصداف مكوناته، وسعك (العالم المتوسط) من حيث جسمانيتك، ولم يسعك العالم المتوسط من حيث روحانيتك»[2].

وهكذا يمكننا أن نخلص إلى القول إن أحمد زروق، وإن التقى مع ابن مخلوف الشابي في نفي الوجود عن الكون والسوى، وفي اعتبار الكلّ مظهراً للّه ووجوداً خارجياً له، وأن الإنسان متوسط بمنزلته ما بين عالم الملك والملكوت، فإنه يختلف عنه في تقرير وجود الصفات للذّات الإلهية، وهو بذلك يسلم لمتكلمي السنّة وائمة المذهب الأشعري ـ خاصة ـ بأصل قارّ في مدونتهم الكلامية هو القول بالصفات الإلهية (العلم والقدرة، والسمع والبصر والإرادة) باعتبارها ليست عين الذات[3]. لكنه يتأوّل ذلك ضمن مسار نسقه الفكري الصوفي، وهو نسق من أهدافه الأساسية أن تكون مقولاته ومبادئه متطابقة مع معقول الخطاب الفكري الكلامي السّني الأشعري في مستوى الظاهر[*]، وذلك رغم اعتماده خطاب الرّمز واستناده إلى مفاهيم المتصوّفة الإشراقيين وأدّلتهم في بناء أفكاره وتصوّراته المعرفية الذوقية المتعلقة بالوجود والإنسان.

أما إذا بحثنا في مؤلف **ابتسام الغروس** وعمّا يتعلّق بهذه المسألة فإننا نلاحظ أن كلام الرّاشدي ومن خلال ما ينقله عن شيخه ابن عروس في كثير من المسائل الجوهرية يجئ موافقاً في مضامينه ومدلولاته لما استقر عليه ابن مخلوف الشابي أو لما قال به أحمد زروق. فهو يورد أحياناً

= «...فلقد يتوهم الناظر فيها (هذه الرسالة) نظرة عابرة أنها ليست إلا تفسيراً لآية قرآنية خاصة هي آية النور، ولا يدري أن الغزالي قد لخص في هذا التفسير فلسفة إشراقية كاملة. وبظريته في حقيقة الوجود كما يتصوّره»، من التقديم، ص ٧ و٨.

(١) علي فهمي خشيم، **أحمد زروق والزّروقية**، م. س، ص ٢٢٢.

(٢) أحمد زروق، **شرح حكم ابن عطاء اللّه السكندري**، ص ٢٧٣.

(٣) حول القول بالصفات في المذهبية الأشعري وصلتها بالذات الإلهية، يمكن مراجعة أحمد محمد صبحي، **في علم الكلام**، ج٢، ص ٦١ وما بعدها.

(*) انطلاقاً من صفته العلمية الدينية باعتباره فقيهاً مالكياً ومتكلماً أشعرياً، كثيراً ما كان يعمد زروق إلى ستر آرائه الصوفية بلبوس السنية أو يبدي حرصه على إبراز تلك العروة الوثقى التي تربط بين الفقه والتصوف : علوم الظاهر وعلوم الباطن. وستتضح معالم هذا التصوّر على نحو أدق في الفصلين الثاني والثالث من الباب الثالث من هذا العمل.

مواقف أهل التصوف المعرفي من مبحث الوجود ويعيد صياغتها في لبوس سني، معتمداً أسلوباً ينأى عن كل تعقيد في بناء الفكرة أو رمزية التعبير. فقد عقد فصلاً بعنوان: «في بيان عقيدة المشائخ العارفين، والأيمة الربانيين المكاشفين»[1]. وينطلق من أقوال أعلام الفكر الصوفي في الإسلام حول هذه المسألة ليكشف عن الإشكال القائم في تصوّر أهل الصوفية لحقيقة الوجود الإلهي في علاقته بالعالم والإنسان، من ذلك قوله: «إنّ شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد التصوف على أصول صحيحة في التوحيد.... ودانوا بما وجدوا عليه أهل السُنّة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل، عرفوا ما هو حق القدم، وتحققوا ما هو نعت الوجود عن العدم الذي يدل عليه مجموع كلامهم، ومتفرقه، وما اشتملت عليه مصنفاتهم في التوحيد أن الحق سبحانه وتعالى موجود، قديم واحد حكيم قادر...»[2]. بهذا يثبت الراشدي الصفات على نحو يجعله أقرب إلى المرجعية الكلامية السنية الأشعرية، كما يثبت الوجود المطلق للذّات الإلهية على أنها بلا كيف ولا شبيه، إذ كان اللّه ولا شيء معه «قبل أن يكون مكان ولا عرض ولا زمان خلق المكان والعرض، كان ليس له تحت يقلّه ولا فوق يظلّه ولا جانب يعدله ولا خلف يسنده»[3]. وينسب الرّاشدي إلى الذات الإلهية الفعل، وينفي في مقابلها كل إمكان الفعل لدى الإنسان، بل كل وجود له، ويتخذّ من الدلالات الميتافيزيقة والأنطولوجية لمعاني الحروف[*] كما هي في التصور الصوفي، منطقاً لإثبات هذه الفكرة. ففي خصوص حرف الألف فهو من جهة كونه "اسماً" يعدّ من حروف الاستدلال على الذات «وهو الحاكم على الأسماء الإلهية (وأن) الأسماء علامات الحقائق»[4]. وهذا المنطق في الاستدلال في نظر الراشدي يؤدي إلى القرب حيث يستعاض عن الاسم بالإشارة، وعن القرب بالحضور فيسقط كل وجود، ولا يبقى إلا وجود الذات الأحدية وهو ما عبّر عنه الششتري بقوله: «أنا بلا أنا ونحن بلا نحن». يشرح الرّاشدي هذا قائلاً: «يريد بذلك التخلي عن الأفعال، أي لا فاعل إلا اللّه: أنا أنت وأنت أنا (هو ما ينجم عنه) ذهاب رسم المحب في محبوبه وغيبته

(١) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ١٧٣.

(٢) م. ن، ص ١٧٣

(٣) م. ن، ص ١٨٠.

(*) لقد نشأ علم أسرار الحروف ـ وهو علم يقوم على البحث الدلالات المعرفية والوجودية للحروف مع الاهتمام بفك معاني فواتح السور ـ مع الجنيد ليعرف ذروته مع محي الدين بن عربي الذي برهن كيف أن فك أسرار الحروف وفهم حقيقة خواتم السور فهم لحقيقة الوجود. فهو يرى مثلاً أن الألف ليس حرفاً، بل هو "قيوم الحروف"، **الفتوحات المكية**، ج٣، ص ١١. ونجد تلميذه عبد الرزاق الكاشاني يُعرّف الألف بأنه «الذات الأحدية أي الحق من حيث هو أول الأشياء في الآزال». **اصطلاحات الصوفية**، ص ٢٤ وما بعدها. فالألف في نظر ابن عربي وإن سمته العامة حرفاً فهو ليس من الحروف، «وإذ قال المحقق إنه حرف فإنما يقول ذلك على سبيل التجوّز في العبارة، فمقام الألف مقام الجمع. وله من الأسماء اسم اللّه، وله من الصفات القيومية، وله مجموع علم الحروف ومراتبها». **الفتوحات المكية**، ج١، ص ٦٥.

(٤) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ١٨٠.

بحضوره»[١]، وصولاً إلى "مقام البقاء" حيث «رؤية العبد قيام اللّه تعالى على كل شيء»[٢]. ومن علامات ذلك «فناء الشواهد ووجد التحقيق»، والذي هو عبارة عن «رؤية الوجود بالحق»[٣]، فتتجلى حقيقة الوجود الإلهي التي يصطلح عليها الراشدي ـ متبعاً في ذلك ما قال به ابن عربي ثم الششتري ـ بـ"حقيقة الحقائق"، وهي: «الذات الأحدية الجامعة لجميع الحقائق، وتسمّى حضرة الجمع، وحضرة الوجود»[٤]. وتكون الحقيقة المحمدية «لهذه الذات بمنزلة التعيّن الأول»[٥]، ومن بلغ هذه الدرجة في معرفة حقيقة الوجود «نال شهود الحق حقيقة، في مقام عين الأحدية»[٦]. وذلك لا يتحقق إلا لورثة علم النبوّة من الأولياء العارفين «فمددهم من الحقيقة المحمّدية ومعارفهم بحقائق الوجود الكلّية نابعة من إشراق أنوار النبوة عليهم، فمثل الحقيقة المحمدية كالشمس وقلوب الأولياء كالأقمار»[٧]. ومن هنا يكون حضور الأولياء في التاريخ ممثلين للمعرفة الكاملة بحقيقة وجود الذات الأحدية بمثابة تجليات لهذه الحقيقة تظهر بالتوالي زمنياً، وتتجسد في التاريخ وهذا معناه أن الأولياء آيات اللّه يتلوها على عباده بإظهاره إياهم واحداً بعد واحد. ويورد الراشدي هنا، على نهج السكندري، نص الآية التي تقول: «تلك آيات اللّه نتلوها عليك بالحق» (الجاثية، الآية ٦)، وكذلك الآية التي تقول: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها» (البقرة، الآية ١٠٦). وقد فسّر ذلك أبو العباس المرسي بقوله: «ما نذهب من ولي لله إلا ونأتي بخير منه أو مثله»[٨]. وهكذا فإن الأولياء من الأقطاب العارفين بمثابة تجليات للحقّ، وتسري فيهم حقيقة أحدية الذات الإلهية، مثلما يعتبرون الأقدر على معرفة هذه الحقيقة على الوجه اليقيني الذي لا يرتقي إليه عامّة البشر، وهذا يعني أن الوليّ مرآة لذات الحق وهو العارف باللّه على التمام في الآن ذاته.

وهكذا يمكن أن نستنتج، أن الرّاشدي ينطلق من تصور كلامي سنّي لمسألة الألوهية ليتدرّج نحو تصور صوفي ذوقي مرجعيته المعرفية الكشف المباشر، ولغته صوفية نظرية عرفانية. كما ينطلق مما يصطلح عليه بـ: "التصوف السني"[*] ليتجه نحو "التصوف المعرفي الحكمي"، وهو،

---

(١) م. ن، ص ١٨١.

(٢) م. ن، ص ١٨٣.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) م. ن، ص. ن.

(٦) م. ن، ص. ن.

(٧) م. ن، ص ١٧.

(٨) الراشدي، م. ن، ص ١٧. وانظر ابن عطاء اللّه السكندري، **لطائف المنن**، صص ١٨ ـ ١٩.

(*) قلنا التصوف المصطلح عليه بـ"التصوف السنّي" ذلك أنه يصعب الفصل بين هذا اللون من التصوف ونظيره المعرفي أو الأخلاقي أو العرفاني الإشراقي، وإنما أطلقت صفة "السني"، كما تمت الإشارة إلى ذلك أعلاه، عند اشتداد الخصومة بين المتصوّفة والفقهاء، فالتمس أهل التصوف لأفكارهم شرعية دينية ونظرية من داخل **المتن** الديني: القرآن والسنة وأقوال الصحابة، وذلك لإفحام الفقهاء المعترضين أو أئمة =

وإن كان شديد الالتصاق بالمدونة الصوفية السابقة عليه من جهة إيراد أقوال من تقدّمه من أهل التصوف، إلاّ أنّه يستبطن من خلال عملية البناء والتبويب، وعبر الأدلّة التي يميل إلى استخدامها أو يجتهد في صياغتها معالم رؤية للوجود تلتقي مع كليات الفكر الصوفي النظري. وهنا يمكن أن نشير إلى أنّ الراشدي قد جانب ـ على عكس ابن مخلوف الشابي ـ التعقيد النظري والطرح الفلسفي الإشراقي للقضايا والمكاشفات الصوفية، كما أنه لم يكن بمنزلة زروق في ما يتعلق بتوظيف المعارف النظرية كعلم الكلام أو الفلسفة والعلوم البيانية كاللغة والتفسير ليفصّل القول في ضرب من التسلسل النظري المنهجي الدقيق في بيان أفكار المتصوّفة وبسط ما تعلق من فلسفتهم الذوقية بمسألة الألوهية والوجود.

وهنا يمكن أن نستنتج أن فكرة التوحيد أو مبدأ الوجود الإلهي، كما تشكل في نصوص الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م)، يقوم على اعتبار أحدية اللّه أساس ومناط الوجود كلّه. فاللّه الأحد هو الكائن الأكبر الذي يجسّد أحدية الحقيقة، وهو من هذا المنطلق مبدأ أنطولوجي يصدر عنه العالم وعبره يتجلّى، ولا وجود لهذا العالم إلا به، وهو كذلك مبدأ ابستمولوجي، أي "ضمان معرفي" بتعبير الفلاسفة الديكارتيين. وهذا يعني أن بناء المعرفة يتوقف على إدراك حقيقة وجوده، ثم "القرب" منه إلى حدّ التحقق به وهو ما يختصّ به الأولياء العارفون، حيث تكون المعرفة قبساً من اللّه، و"لمحة" من أنواره.

أما إذا نظرنا إلى طبيعة العلاقة بين مسألة الألوهية وتصور الإنسان في أطروحات الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م) من جهة صلة ذلك بالتصوف المعرفي الحكمي ممثلاً بابن عربي وابن سبعين والششتري، فإننا نجد تداخلاً وترابطاً متيناً في الآن نفسه بين هاتين المدونتين، برزت مظاهره من خلال مسائل كثيرة خاض فيها هذا الفكر مثلما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

كذلك نجد أن البناء النظري لهذا الفكر كان مستنداً إلى مفاهيم صوفية نظرية تبلورت في سياق المجال النظري الخاص بالتصوف المعرفي الحكمي (ق٧هـ/ ١٣م) مثل مفهوم "الأحدية" ومفهوم "التحقيق" و"المحقق"، ومن ثمّ ارتبط في تكوّنه بما تحيل عليه مصطلحات إشكالية مثل "الشهود" و"التجلي" والوحدة" من معان رمزية من الممكن أن تفهم في ضوئها حقيقة الوجود الإلهي باعتباره الوجود المطلق. كما أن الأفق النظري الذي في ضوئه فهم متصوّفة إفريقية مسألة "الألوهية"، بدا متجانساً بالوجود (إثبات الوجود المطلق للذات الإلهية ونفيه عما سواها) يكاد يكون مطابقاً لما قال به الجيلي وهو الذي وضع مؤلفاته في القرن ٩هـ/ ١٥م. ولنستدلّ على ذلك بنموذج من تعريف الجيلي لمفهوم "الأحدية" فهي في نظره: «عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والنسب والإضافات وهي مجلى الذات وليس للأسماء وللصفات، ولا لشيء

= الدين المتشددين. وسنتكلم في الباب الثالث ـ ضمن الفصل الثاني ـ من هذا العمل عن إشكالات هذا التعارض، سواء في ما اتصل منها بقراءة تاريخ التصوف أو ما ارتبط منها بالمضمون النظري والفكري لهذا الفكر من جهة علاقته بالمؤسسة الدينية الفقهية.

من مؤثراتها فيه ظهور»[1]. كما يعتبر "الأحدية" حقيقة من حقائق الوجود الإلهي تختلف نسبياً عن الألوهية، يتضح ذلك من قوله: «أعلى مظاهر الربوبية في اسمه الملك، فالملكية تحت الربوبية، والربوبية تحت الرحمانية، والرحمانية تحت الواحدية، والواحدية تحت الأحدية، والأحدية تحت الألوهية، لأنّ الألوهية إعطاء حقائق الوجود وغير الوجود حقّها مع الحيطة والشمول، والأحدية حقيقة من جملة حقائق الوجود»[2].

غير أن الأمر يختلف لدى المتصوّف المغربي محمد الجزولي (ت ٨٧٦هـ) الذي اكتفى برصد حقيقة الوجود من خلال بيان الدلالات التي تحيل عليها عبارات الذكر المتعلّقة باسم اللّه، فهاء اسم اللّه تعني اجتماع الوجود كله في هذه الهاء وقول الذاكر "لا إله" فناء عن جميع الموجودات، و"إلاّ اللّه" بقاء ببقاء اللّه، وهذا يقود في رأيه إلى «تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصوّر في الأفهام، ويتخيّل في الأذهان والأوهام، فاللّه في تجلياته محيط بجميع الأشياء»[3].

وهنا يمكن أن نخلص إلى القول إن الجزولي قد أثبت بدوره الوجود المطلق للذات الإلهية، ونفى الوجود عما سواها، معتبراً أن ذلك لا يعدو أن يكون تجليات تحيط بها هذه الذات الممتنعة عن المعرفة في ماهيتها.

وهذا بدوره يقودنا إلى القول إنّ هناك تواصلاً وترابطاً واسع الدلالة بين التصورات والمفاهيم النظرية الأساسية للفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م ونظيره الذي جسّدته تآليف صوفية المشرق أو أعلام التصوف المغربي في الفترة ذاتها. وإذا وضعنا في الاعتبار أن الفكر الصوفي للقرن ٩هـ/ ١٥م قد تأثر في جوانب كثيرة منه بالتصوّف الفلسفي للقرن ٧هـ/ ١٣م ـ الذي سبق أن أوضحنا مباينة طرحه لمسألة الألوهية عن مفهوم وحدة الوجود كما استقر في الفكر الفلسفي والديني الأوروبي الحديث ـ أمكن لنا أن نستنتج أن تلك المباينة التي بموجبها يختص التصوف الإسلامي بتصور محدد لعلاقة اللّه بالعالم قد اتضحت معالمها في القرن ٩هـ/ ١٥م، على اعتبار أنّ هذا الفكر جاء ليؤكد مفهوم "الوحدة الإلهية" التي تدور على تأكيد أن اللّه هو عين كلّ شيء، أي أنه لا وجود إلاّ لله، ولا شيء موجود على الإطلاق إلا اللّه، أما الكون والإنسان فهما مجرّد تجليات له، فكل منهما موجود باللّه، معدوم بذاته.

وكما تم بيان ذلك، فإنّ نظرية وحدة الوجود في الفكر الأوروبي تجيء على عكس هذا تماماً. فهي تعني أن "العالم في كلّيته هو اللّه" Tout est Dieu، فاللّه لا يوجد إلا من خلال العالم، وليس له وجود مفارق ومتميّز عن هذا العالم، أي أن اللّه لا يوجد إلا بوصفه العالم في كليته، محايثاً في وجوده للأشياء على وجه اللزوم.

وقد تبيّن لنا كيف أن كل من ابن مخلوف وزرّوق والراشدي، وكذلك الجزولي والجيلي،

---

(١) الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص ٤٧.

(٢) م. ن، ص ٤٢.

(٣) محمد المهدي الفاسي، **ممتع الأسماع في الجزولي والتباع**، تح. عبد الحي العمري وعبد الكريم مراد، سلسلة من كتب التراث، فاس، المغرب، ١٩٩٤، ص ٤٣.

وإن كانوا يقبلون بمبدأ "التحايث"، فإنّهم يؤكدون بالتوازي مع ذلك القول بمبدأ "التعالي"، وهو ما يجعلنا نستنتج أن حقيقة الوجود الإلهي لديهم تقوم في الآن نفسه على هوية مزدوجة قوامها "التحايث" L'immanence و "التعالي" La transcendance.

II ـ الإنسان ومراتب الوجود

لقد سبق أن بينا في "مبحث الألوهية والوجود" جوانب من طبيعة تصوّر متصوّفة إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م لمفهوم الإنسان وماهيته، ولطبيعة الموجودات في علاقتها بالألوهية من جهة كون الألوهية تستأثر بالوجود الحقيقي على الإطلاق وما سوى ذلك لا يعدو أن يكون تجليات لها. وهو ما ترتب عنه القول بأن الموجودات معدومة بذاتها، موجودة بغيرها وهو اللّه، إلا أن ذلك غير واف بتحديد طبيعة تصور الفكر الصوفي في ذلك القرن لمفهوم الإنسان والكون ولمراتب الوجود، هذا التصور الذي تشكّل معالمه جماع المسائل الأساسية التي ينجم عن معرفتها تحديد المنطلقات الرئيسية لدراسة إشكاليات المعرفة وقضايا الفكر الأخلاقي والقيم في مدونة النصوص الصوفية. غير أن أول ما يمكن أن يتوقف عنده الباحث في قضايا الفكر الصوفي في القرن ٩هـ/ ١٥م هو غياب الاهتمام الواسع والدقيق بصياغة مفهوم الإنسان أو الكون، وبتحديد مراتب الوجود وكيفية صدورها عن المبدأ الأول للوجود (اللّه).

هناك إشارات إلى ذلك وردت في سياق الكلام عن قضايا الألوهية والمعرفة والأخلاق، وهذا يعني أنّ مباحث الإنسان والكون ترد على أنّها مسائل ثانوية تابعة للقضيّة الكبرى المتمثلة في إشكالية إدراك الإنسان الصوفي العارف لحقيقة الوجود كما هو في ذاته، أو تحديد أدوات هذه المعرفة. فضمن سياق تناول هذه الإشكالية ورد الكلام في الإنسان والكون ومراتب الموجودات سواء من جهة صدورها عن اللّه أم في خصوص قربها منه، أو كذلك من ناحية دلالتها عليه وظهوره فيها عبر التجلي، وهو ما يفرض ضرورة البحث في ماهية الإنسان بما هو ذات عارفة، إذ تمثل الوسائل التي بها يدرك الإنسان موضوع المعرفة أبعاداً محورية في تحديد كيانه، على اعتبار أنّ الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م لم يهتم بإشكالية مفهوم الإنسان على النحو الذي عرف به أعلام التصوف المعرفي في القرن ٧هـ/ ١٣م كابن عربي وابن سبعين والشّشتري، أو أعلام التصوف الحكمي الإشراقي كالسّهروردي، وابن سينا(*). إننا لا نجد في نصوص هذا

(*) لا بد من الإشارة هنا إلى أن اعتبار ابن سينا من أعلام التصوف الإشراقي أو الحكمي ينبع من طبيعة التآليف التي وضعها في هذا الغرض، من ذلك كتابه **الإشارات والتنبيهات**، ج٤، أو قصة **حي بن يقظان** (صدر بتقديم أحمد أمين، دار المعارف، مصر ١٩٦٢ ضمن سلسلة ذخائر العرب)، كما يمكن مراجعة رسائل ابن سينا في **الحكمة المشرقية**، تصحيح مكائيل بن يحي المهرني، ط ليدن ١٨٨٩. ومنها "رسالة في التصوف" أو "الفردوس في ماهية الإنسان" منشورة ضمن كتاب حسن عاصي، **التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣. حول البعد الصوفي الإشراقي في مؤلفات ابن سينا يمكن مراجعة : مرفت عزت بلي، **الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا**، =

الفكر حضوراً لمفهوم الإنسان بما هو "الكون الأصغر" الذي هو صورة مختزلة من "الكون الأكبر" كما نظّر لذلك محي الدين بن عربي في أغلب مؤلفاته وفي مقدمتها **الفتوحات المكية وفصوص الحكم**، كما لم يظهر في نصوص هذا الفكر مفهوم "الحكيم المتألّه" الذي تبلورت صورته الأولى مع ابن سينا ثمّ لدى السّهروردي "حكيم الإشراق" وصدر الدين الشيرازي(*). كذلك لا نجد اهتماماً بالمشاركة في بلورة معالم التصوّر الإشراقي الذوقي لصدور الكائنات عن الأول (اللّه) في تراتب وانتظام، يجسّد أثناءه الإنسان التجلّي الأكمل للألوهية والكون ـ وهو ما امتاز به ابن عربي وظهرت جوانب منه لدى ابن سبعين ـ في مدونة هذا الفكر على نحو من البناء النسقي الواضح المعالم إلا إذا تأوّلنا ذلك تأويلاً، واعتبرناه بُعداً أقصى لمقالة هذا الفكر في الوجود والإنسان.

ولو عدنا إلى الحفر في نصوص الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩ هـ/ ١٥م)، وخصّصنا ذلك بمسائل الألوهية والمعرفة والأخلاق، وهي أمّهات المسائل التي مثّلت محاور اهتمام رئيسي لهذا الفكر، ورمنا استكناه المحدّدات النظرية لمقالات مفكري الصوفية في القرن ٩هـ/ ١٥م في إفريقية، لوجدنا أن نصوص هذا الفكر تصدر في أصولها المرجعية إلى حد كبير عن تصوّر ما لحقيقة الإنسان ولماهيته، كما تنطوي على معالم رؤية ذات منحى إتيقي لمنزلة الكائن البشري في الكون والوجود. وقد تبيَّن لنا أن معالم هذه الرؤية ترتبط بنظام تصورات مماثل للكون ولمراتب الوجود، كما بدا لنا أن النقد الذي مارسه أعلام هذا الفكر على أقوال الفلاسفة أو المتكلمين أو

= دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤، انظر كذلك البحث المرجعي في هذا المجال الذي أعدّه أبو العلا عفيفي تحت عنوان: "الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا"، نشر ضمن **الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا** (نُظّم ببغداد ١٩٥٢)، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢. وفي السياق ذاته يجدر التذكير بالمقارنة المهمّة التي قدمها هنري كوربان للمنحى الصوفي أو "الرؤيوي" في فلسفة ابن سينا، انظر كتابه: Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Collection Islam Spirituel, Verdier, France, 1999.

(*) كان السهروردي يرى ـ كما هو معلوم ـ أن المشائيين معلّمهم أرسطو وأن الإشراقيين شيخهم أفلاطون، وكان يدعو إلى تعلّم الفلسفة المشائية باعتبارها شرطاً لتحصيل "الحكمة العقلية" أو "البحثية". لكن إذا تحقق ذلك فإنه يصير من الضروري طلب "الحكمة الذوقية" التي هي شرط تحصيل المعرفة الكاملة بحقائق الوجود والإنسان، وصاحب الحكمة الذوقية هو ذاته "حكيم الإشراق" أو "الحكيم المتألّه"، بحسب عبارة صدر الدين الشيرازي [ملاّ صدرا] (ت١٠٥١هـ/ ١٦٤١م) الذي نعت المعارف اللدنية التي يتطلع إلى تحصيلها "الحكيم المتألّه" بـ "الحكمة المتعالية"، وهو مفهوم يستبطن معنى "الحكمة الذوقية" ويتجاوزه في الآن نفسه إلى معنى كلّي وأشمل. في خصوص تصور السهروردي لهذه المسألة يمكن مراجعة كتابه **حكمة الإشراق**، ضمن مجموع السهروردي المقتول، إعداد وتحقيق: يوسف ابيبش، دار الحمراء للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٠. وانظر محمد علي أباريان، **أصول الفلسفة الإشراقية**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية (د. ت). وبالنسبة إلى صدر الدين الشيرازي يمكن مراجعة مؤلفه **الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٠، ويمكن الاطلاع كذلك على مؤلف إدريس هاني، **ما بعد الرشدية: ملاّ صدرا رائد الحكمة المتعالية**، دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٠.

المتصوّفة المتقدّمين عليهم في ما يتعلّق بقضايا مبحث النفس والوجود ـ وهو ما اتضح لدى أحمد زروق ـ ينطوي على جوانب معرفيّة مهمّة بإمكانها أن تساعدنا في بناء معالم تصور قائم بذاته للإنسان ولمراتب الوجود كما تجسّدت في هذا الفكر.

ومن هنا يصير أفق مقاربة هذه المسألة مشروطاً بضرورة النظر في كلّ نتاج الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م لاستكناه المحدّدات النظرية لهذه المسألة ولتجليات القول فيها. ويمكن أن ننطلق في تبيان ذلك مما أورده مخلوف الشابي في رسالة **الوحدة السارية في الوجود** حيث يذكر أنّ: «اللّه أقام له فهماً كليماً»[1] سأله عن ماهيته الذاتية فأجابه بأنه «واحد في الوجود لطيفة العابد وسرّ المعبود»[2]. لكنه سرعان ما يؤول ذلك إلى إثبات وجود "الإنيّة الفردية" بالتوازي مع وجود الذّات الإلهية التي لها الوجود المطلق. غير أن هذا التصوّر سيتم دحضه لاختصاص الذات الإلهية بالوجود دون سواها، ويتّضح ذلك من خلال سؤال 'الفهم الكليم" والإجابة التي ساقها ابن مخلوف عن ذلك: «فقال لي يا كنود: إلى متى هذا الجحود؟ فدهشت، وبهت، واضطربت ثم سكت فقلت: إلهي، أنت واجب الوجود لذاتك ومن سواك صنعة»[3]. إن أول ما يتبادر لنا هنا هو أنّ الإنسان في جوهره مجرّد صنعة لله، أي أنّه لا إمكان لمعرفته في ذاته، وبمعزل عن موجده، فهو يدرك ماهيته الحقيقية من خلال تطلّعه إلى معرفة الذات الإلهية ونيل منازل القربى منها، لينتهي به ذلك إلى تغييب وجوده الذّاتي في وحدة الوجود الإلهي الذي بمعرفته نعرف حقيقة ذواتنا أو بقدر معرفته نعرف ذواتنا من حيث إننا مرآة له، أو تجلّ من تجلّياته. ولما كان الكلام عن مبحث الإنسان في الفكر الصوفي في القرن ٩هـ/ ١٥م قد ورد ضمن تناول مسألة "النفس" (ومن خلال استخدام مثل هذا المصطلح) أمكن لنا أن نستنتج أن معرفة النفس هي عينها معرفة اللّه وهذا مراد قول الشابي: «إن عين وجوده وجودك، ولأن عين وجوده وجودك وعدمك، فإذا رأيت الأشياء بلا رؤية شيء آخر مع اللّه وفي اللّه وأنها هو، فقد عرفت نفسك، فإن معرفة النفس بهذه الصفة هي معرفة اللّه بلا ريب ولا شكّ»[4]. ومن ثمّ يطلق ابن مخلوف الشابي على من أدرك ماهية وجوده على هذا النحو اسم "الواصل" أو' المحقّق"، ويرى أنّ مقامه مقام "التحقيق". وكما يتضح لنا فإن هذه الاصطلاحات مقتبسة من مدونة ابن سبعين المتعلّقة بتحديد معنى "التحقيق"، ومفهوم "المحقق'. وقد اتخذ ابن مخلوف ذلك منطلقاً ليثبت فناء العارف في اللّه وبقاءه به، وأن اللّه هو الذي يقوم مقامه، وهو ما يصطلح عليه بحال "جمع الجمع" ومعه يكون «شهود الحق بلا خلق»[5]. ونلاحظ أن هذا المنحى قد دفع ابن مخلوف إلى مشاركة ابن سبعين قوله بـ: 'الوحدة

---

(١) ابن مخلوف الشابي، **الوحدة السارية في الوجود**، ص ١٢٤.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) **مجموع الفضائل**، ص ١٠٣. نلاحظ هنا توظيف المعنى الوارد في الأثر المعروفي "من عرف نفسه فقد عرف ربّه'.

(٥) **مجموع الفضائل**، ص ١٢٩.

المطلقة" أو "الوحدة الإلهية". يظهر ذلك في مواضع كثيرة من أقواله ورسائله، كما قسم على غراره الوجود إلى مطلق ومقيد، وهو التقسيم ذاته الذي يفضي إلى تقرير مبدأ "الوحدة المطلقة"، ذلك أن المقيّد لا وجود له في الحقيقة، وأنّ الوجود الحقيقي ثابت للوجود المطلق. وهذا يعني أن الوجود المطلق «إذا ذكر نفسه لا ذكر شيء معه، والمقيّد إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء، وعاد لا ذاكراً ولا مذكوراً، والمقدّر مثل المقيد بآخر أمره»[1]. ويترتب عن هذا «أن المقدّر لا شيء ولهذا أنا تائب من الغفلة التي حملتني على قولي : ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت اللّه بعده، ثم ما هو أقرب من هذا وهو : ما رأيت شيئاً إلا ورأيت اللّه معه، ثم على قولي ما أقرب من هذا قولي : ما رأيت شيئا إلا ورأيت اللّه فيه»[2]. وهذا ما ترتب عنه القول بأن الوجود المطلق وحده هو الوجود الحقيقي، «ولا كذلك ما عداه من أقسام الوجود وهي المقيد والمقدر، إذ المقدّر والمقيد هما لا شيء على التحقيق»[3].

ونلاحظ أنّ منطوق هذا القول الذي آثره ابن مخلوف الشابي في فهم ماهية الوجود والإنسان، يوافق ما ذهب إليه عبد الكريم الجيلي من أن إثبات الوجود المطلق تسقط معه جميع الاعتبارات والإضافات والنسب، وأن الوجود المقيد هو عين الوجود المطلق وليس خارجاً عنه[4]. ذلك أن الحقّ هو صورة كل شيء موجود وغايته في الآن ذاته، وهو ما يعني أنه لا حقيقة لشيء في ذاته إلا بالحق، ولا وجود له إلا به، وهذا مراد قول ابن سبعين : «الوجود الحق واحد، والعالم بما فيه: الروحاني والجسماني لا حقيقة له إلا بما يسري له منه بالفعل»[5]، ويتلخص هذا في أنه "لا موجود إلا اللّه" أو "اللّه فقط" أو "ليس إلا اللّه " أو "ليس إلا الإيس"[6]، وهو ما يتطابق مع فكرة نفي السّوى التي قال بها أعلام الصوفية الأوائل كالحلاج والنّفري[7]. ويبدو أنه بموجب تأثير هذه الفكرة، ذهب ابن مخلوف الشابي مذهباً بعيداً في نفي كل وجود أو قول بإنّية قائمة بذاتها حتى في حقّ "العارف" "المحقّق" ذاته، فهو ينطلق من قاعدة ثبتت لديه وتقدم ذكرها مفادها أن "الرقم" إن كثر فالوحدة تفنيه مثلما أوجدته. وهنا ينبه السالك في طريق المعرفة الصوفية بقوله : «فلا تهلكهنّ في شعب الكثرة»[8]. وبهذا ينخرط ابن مخلوف الشابي في مقالة تيار التصوف المعرفي التي تنفي الكثرة عن الوجود وتجعلها مرايا وتجليات تنسب إلى الواحد، ولا تخرج عنه. يقول ابن عربي : «اللّه هو الحق المبين، فهو الواحد والكثير... فما خرج عنه عزّ وجلّ

---

(١) التفتازاني، **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، صص ٢١١ ـ ٢١٢.

(٢) ابن سبعين، **الرسالة الرضوانية**، ص ٢٥٣؛ أبو الوفاء التفتزاني، **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، ٢١٢.

(٣) التفتازاني، **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، ص ٢١٢.

(٤) الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص ٤٦.

(٥) ابن سبعين، **بد العارف**، ص ٣٠٣.

(٦) ابن سبعين، **الرسالة الفقيرية** (ضمن رسائل ابن سبعين)، ص ١١.

(٧) انظر عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، ص ٤١ وما بعدها.

(٨) **مجموع الفضائل**، ص ٨٨.

شيء بل الكلّ منه انبعث، وإليه ينتهي، فمحيطه أسماؤه، ونقطته ذاته، فلهذا هو الواحد الرقم وهو الواحد الكثير...»[1]. ويقول أيضاً : «واحد الكثرة... عين كثرته واحد»[2]. ويمكن أن نخلص إلى أن الموقف الذي انتهي إليه تيار التصوف المعرفي ومن ضمنه خطاب الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩/ ١٥م) ينطوي على حلّ نظري وتجاوز للإشكال الذي طرحه الفلاسفة المشاؤون في ما يتعلق بتحديد كيفية صدور الكثرة عن الواحدة من الوجهة المنطقية والفلسفية[*]. وهكذا دفع هذا الفهم الصوفي العرفاني لصلة اللّه بالعالم والواحد بالكثرة ابن مخلوف الشابي إلى القول : «إنّ المعروف العارف واحد، والموصول والواصل واحد، والرائي والمرئي واحد، فالعارف صفته والمعروف ذاته والواصل صفته، والموصول ذاته، والصفة والموصوف واحد»[3]. واستناداً إلى هذا التصوّر يشرح معاني الصفات في علاقتها بالأسماء الإلهية وتجلياتها في الأنفس فيقول : «خلق (اللّه) الأنفس وجعل فيها قابلية لتلك المعاني الصفاتية ولاختلاف أحكام الأسماء، فظهرت الذات في مرايا الأنفس على حسب ما ظهر فيها من موجبات الجلال والجمال، أو كليهما. فاختلاف الخلق لاختلاف قابليتها، واختلاف قابليتها لتنوعات معاني الصفات، واختلاف أحكام الأسماء لتنوعات تجلّيات الذات... فالذات فيّاضة بصور معلوماتها على اختلاف أجناسها وتباين تنوعاتها على وفق الحكمة الإلهية»[4]. بهذا يتأكد لنا كذلك مدى تأثر ابن مخلوف بابن عربي من جهة نظريته في تجلّيات الأسماء والصفات الإلهية في الوجود، من ناحية وإقراره الصلة بين آيات الجلال ومعاني الجمال من جهة ارتباطهما بالحضرة الإلهية[5] من ناحية ثانية.

من الضروري أن نشير إلى أنّ الجيلي قد أدخل على هذه الفكرة بعض التحديدات حيث ارتأى أن جمال ما في الكون ليس إلاّ جمال اللّه أو هو من تجليات الحقّ، وما القبح ـ في هذا السياق ـ إلا اعتبار ذهني، وقد عبّر عن ذلك بقوله : «إن القبيح من العالم كالمليح منه»[6]. ويذهب الجيلي إلى القول بأنّ الجمال المطلق في ذاته يظل لله وحده ولا يظهر للبشر، كما يصعب عليهم

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م٢، ص ٣٨٠؛ م٣، ص ٤٥١.

(٢) م. ن، م٤، ص ٣٧٢.

(*) طبقاً لمبادئ المنطق الأرسطي، رأى الفارابي -وتبعه في ذلك ابن سينا- أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، الأمر الذي طرح مشكل تفسير وجود الكثرة في العالم التي هي صادرة عن اللّه الواحد. ولحل هذا الإشكال جنحوا إلى القول بـ "نظرية الفيض" التي تقوم على فكرة تسلسل صدور العقول عن العقل الأول والأنفس عن العقول العشرة ثم الأجرام السماوية عن الأنفس بعد تعقل الأنفس الفلكية لذواتها، ثم الصور الحسية عن الموجودات عن "العقل الفعال". أنظر حول نظرية الفيض، إبراهيم مدكور، **الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق**، ج٢.

(٣) م. ن، صص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٤) **مجموع الفضائل**، ص ٣٢.

(٥) انظر **رسائل ابن عربي**، كتاب الجمال والجلال، صص ١ ـ ١٧، وانظر المصدر نفسه، "مختصر اصطلاح الصوفية" في آخر الكتاب.

(٦) الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص ٥٢.

إدراكه، فهو ممّا تختص به الذّات ويكون ماهية لها، غير أن ماهية الذات متعذرة على الإدراك[1].

وهذا ما دفع على ما يبدو بابن مخلوف إلى تحديد ماهيّة الإنسان من جهة كونها مظهراً للوجود الإلهي تتجلى بحسب الأسماء الإلهية، يتّضح هذا من قوله: «إذا ردّك به إليك كنت المقصود من الوجود ويخلقك باسمك الظاهر، حتى تظهر لك لطائف المظاهر... ويخلقك باسمه الباطن لنيل مواطن القرب، ثم يخلقك باسمه الواسع الجامع إلى غير ذلك من الحضرات الشوامل...»[2]. وينتفي هذا الوعي بالوجود الذاتي لماهيّة الإنسان عند تجلّي "الأحدية" وبلوغ مداركها القصوى. وفي ذلك يقول ابن مخلوف: «إن استولى عليك سلطان وحدانيته، وفاضت عليك مواهب فردانيته أفناك عنك بوجدانك له، واستولت عليك بحار أحديته، فكنت محواً تارة وثبوتاً أخرى، وردماً أونة ومحقاً ثانية». واستتباعاً لذلك يؤكد ابن مخلوف كيف أن نسبة الخلق إلى الحق نسبة مجازية، وعليه فمن الواجب أن نعتبر أن «الرائي والمرئي والواجد والموجود والمدرك والمدرك واحد، وهو (أي الرّائي) يرى وجوده بوجوده ويعرف وجوده بوجوده، ويدرك وجوده بوجوده بلا كيفية إدراك»[3]. ومن هنا يعرّف ابن مخلوف "الوحدانية" بأنها "نفي الشريك"[4] ليلتقي بذلك مع المبدأ الصوفي القائل إن اسم "الذات" من جهة الوجود الحق لا يطلق ولا يصدق إلا على الحق فذات الحق. موجود بحق، والموجودات لا وجود لها، من ثمّ فاسم الذات يختص به اللّه دون غيره[5].

لقد أثّر هذا المقام المتعلّق بإدراك حقيقة الوجود الذي مفاده أن نسبة الخلق إلى الحقّ نسبة مجازية، وأنّ لا وجود للإنسان والكائنات من جهة الذوات في ابن مخلوف فذهب إلى تجويز قول القائل من متصوّفة وحدة الشهود: «سبحاني ما أعظم شأني» أو «أنا سر الأسرار» أو «أنا الحقّ»[6]، اعتباراً لكونه متكلّماً بلسان الحقيقة، مخبراً عن وجود الحقيقة المطلقة/ اللّه التي لا وجود لموجود سواها. ونجده يشير في معرض ذلك إلى الطبيعة الإشكالية لهذا المقام في المعرفة الكشفية المباشرة، مبيناً صعوبة الاستدلال عليه. ومن هنا جاء كلامه: «فإن قال قائل أنا اللّه فاسمع منه فإن اللّه يقول أنا اللّه لا هو، ولكنك ما وصلت إلى ما وصل إليه، فإن وصلت إلى ما وصل إليه فهمت ما يقول، وقلت ما يقول ورأيت ما يرى»[7].

أما إذا أردنا تحديد طبيعة هذه المسألة المتعلّقة بصورة الإنسان وماهيته عند أحمد زروق،

---

(١) انظر حول شرح تصور الجيلي للعلاقة بين الجمال والجلال: عبد القادر محمود، **الفلسفة الدينية الصوفية**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨، صص ٣٤٦ ـ ٣٥٤.

(٢) ابن مخلوف الشابي، **رسالة في ترقيات القدر**، ملحق بكتاب علي الشابي، م. س، ص١٢١.

(٣) **مجموع الفضائل** ، ص ١٠٦.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص ٢١، ٢٢.

(٦) حول أقوال الشطح هذه انظر: عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، ص ٢٨، ٢٩، ٣٣، ٣٩، ٤٧.

(٧) **مجموع الفضائل**، ص ١٠٦.

فسنلاحظ أنه يتفق مع مخلوف الشابي على نحو كلّي إلى حدّ المطابقة في المنطلق والنتيجة، سيما في ما يتعلق بنفي الوجود الحقيقي عن الإنسان واعتباره، بموجب ذلك، صورة أو مجلى من مجالي الذات لإلهية. غير أن زروق يختلف عن الشابي في تقرير مسائل فرعية ارتآها ضرورية لبناء مقوّمات الخطاب الفكري المتعلّق بإشكالية حدّ مفهوم الإنسان في علاقته باللّه، حيث نجده يتمسّك في هذا الشأن بإثبات حقيقة العبودية التي هي شرط إدراك الرّبوبية، ذلك أنّ الرّبوبية منزلة اعتبارية للألوهية. كما يختلف زرّوق في إقامة أدلّته وبناء محدّدات قوله في المسألة ذاتها من جهة المنهج وجهاز المفاهيم المستخدمة في ذلك. فأحمد زروق يجعل مفهوم "الألوهية" مختصاً باللّه كما هو في ذاته وبصرف النظر عن إيجاده العالم والإنسان، في حين تعني "الرّبوبية" ضمنياً خلق شيء ما يتحقق به معنى "الربوبية". وبما أننا ندرك أن اللّه خلقنا من عدم، فإننا نعرف ـ تبعاً لهذا ـ أننا مختلفون عنه من جهة افتقارنا إلى إحدى صفاته وهي "الخلق من عدم"، وهو ما يدفعنا إلى معرفة منزلة عبوديتنا في مقابل جلال ألوهيته. ومن هنا تكون «فائدة الطريقة (الصوفية) ومقصودها إنما هو البحث عن تحقيق الحقيقة الإنسانية بالحقائق العرفانية، ليصير وجود الإنسان من وجوده، إذ تكون له نسبة ربانية في وجود كماله اللائق به، وإلا فلا نسبة بين عبد وربّ، إلا من حيث اعتناء الرّب بعبده... حيث أوجده من عدم وأمده بالنعم وخصه بالكرم، فكان دليلاً عليه مدلولاً موصلاً إليه موصولاً»[1]. وهذا يعني أن الحقيقة الإنسانية تدرك من حيث تحققها بالحقائق العرفانية أي من خلال مدى إمكان معرفة الألوهية وما ينجم عن ذلك من إدراك لمعنى الربوبية، أي أنه لا معرفة تحصل من وراء البحث في حقيقة الإنسان بمعزل عن معرفة حقيقية الألوهية. وقد وضع زروق تقسيماً خاصّاً بمراتب الوجود ليكشف من خلالها عن وجاهة هذا القول، ويشتمل هذا التقسيم للوجود على أربعة "عوالم"، ثلاثة منها يمكن معرفتها، أما الرابع فيبقى أمره سرّاً خفياً يتعلق باللّه وحده:

١ ـ عالم الملك، ويعرف بالحسّ والوهم معاً.

٢ ـ عالم الملكوت، ويعرف بالعقل والفهم معاً.

٣ ـ عالم الجبروت، ويعرف إما بالحسّ وإمّا بالعقل.

٤ ـ عالم القدرة، وهو ليس محلّ معرفة بأي سبيل، وهو نطاق خاص بذات اللّه سبحانه[2].

وقد تناول أحمد زروق مفهوم الإنسان ضمن سياق كلامه في قضيّة الوجود والماهيّة: فإذا

---

(١) أحمد زروق، **شرح المباحث الأصلية**، مخطوط. الخزانة الصبيحية سلا المغرب، ٢٢٨٤ د رقم ١٠٢/١ ص ١٣٩.

(٢) أحمد زروق، **شرح عقيدة الغزالي**، مخطوط، دار الكتب المصرية، القاهرة، رقم ١١٢ ٢٠ ب و ١٣، أو. ب. ومن الواضح أن أحمد زروق تأثر في هذا التقسيم بالغزالي الذي تطرّق في الكثير من مؤلفاته إلى تقسيم العالم إلى عالمين: روحاني وجسماني. إذ يقول: «وربما سميت أحدهما عالم الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت، ومن نظر إلى الحقائق من الألفاظ تخيّل كثرة المعاني، ... وقد عرفت معنى العالمين فاعلم أن العالم الملكوتي عالم غيب، إذ هو غائب عن الأكثرين، والعالم الحسّي، عالم=

كان الوجود يتنزل في مقابل العدم، فإن الإنسان في نظره قد وجد بعد أن كان عدماً، وأن وجوده قائم بالله، كما يتوقف مصيره على الإرادة الإلهية المطلقة، أي أنّ ماهيته ليست عين ذاته لاحتياجه في وجوده إلى غيره، ولقيام وجوده الاعتباري به. وقد وجد زروق في الآية التي تقول: «أمن يخلق كمن لا يخلق» (النحل، الأية ١٧)، مستنداً ليقرر ذلك ويبيّن كيف أن هذه الآية لا تتعلق بتقرير الفرق بين الله والإنسان فحسب وإنما تكشف أيضاً عن علاقة المخلوق بالخالق وكيف أنه امتداد له ويتوقف إمكان وجوده على الله. ولهذا فإنّ من المحال أن نقرر له ماهية تزيد على وجوده، فاشتراط وجود الإنسان مرتبط بإرادة خارجية هي إرادة الله، وهذا يترتب عنه أن الماهية ثابتة للإرادة الموجودة فحسب ومن ثمّ تصير معرفة الإنسان بذاته مفضية به إلى ضرورة «التّعلق بالربوبية، والتحقق بالعبودية»[١] حيث يتحدد جوهر وجوده الاعتباري. ومن هنا يمكن أن يخلص إلى أن زروق قد اقتبس العديد من المفاهيم من ابن عربي فيما يتعلق بالإنسان والوجود ليكسبها دلالات مغايرة، ويمنحها وظائف أخرى تتوافق مع طبيعة البناء الفكري لخطابه الصوفي.

فابن عربي، كما سبق أن بيّنا، يفرّق بين مرتبة "الألوهية" التي هي مظاهر "الأسماء الإلهية" وبين "الربوبية" وهي تشمل عالم العقول والنفوس المجرّدة التي تتنزل بمنزلة المدبرات الكلّية للكون[٢]، في حين أنّ زروق يرى من الضروري بناء تصوّرنا عن الربوبية من خلال إدراك منزلة الإنسان في الوجود وتحققه بالعبودية[*] صفة ومقاماً معرفياً. غير أن ما تجدر ملاحظته هو أن

= الشهادة، إذ يشهده الكافة، والعالم الحسّي مرقاة إلى (العالم) العقلي...». الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ص ٦٥ ـ ٦٦، وقد عبّر ابن عربي عن هذا المعنى ضمن نظريته في تراتب الموجودات ودور "عالم البرزخ" (الخيال الخلاّق) بما هو من العوالم الوسائط في صدور الموجودات نفياً للكثرة وتحقيقاً للوحدة الإلهية حيث تكون مراتب الوجود منازل اعتبارية وتجليات لله وهي:

١ ـ وجود بشرط شيء، وهو الوجود الجزئي المقيّد بحدود الزمان والمكان والمادّة.

٢ ـ وجود بشرط لا شيء، وهو معارض للأول، وهذا الوجود الكليّ الذي هو مطلق، بالقياس إلى الجزئي فقط.

٣ ـ وجود لا بشرط شيء، وهو المطلق الذي هو غير المقيّد بالإطلاق كالكلّي، كما هو معلّق عن التقييد. وبديهي لدى النظرية الصوفية أن النمط الثالث من الوجود هو الذي يجب اسناده إلى ذات الحق تعالى ويصح حمله عليها.

انظر عثمان يحيى، «نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي»، ضمن **الكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي**، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٣٨.

(١) أحمد زروق، **شرح الحكم**. ص ٢٥٥.

(٢) انظر الفصل الأول من هذا الباب، فقرة: المصادر النظرية لفكر الصوفي.

(*) هنا يجدر بنا أن نلاحظ ان العبودية في الفكر الصوفي تمثل أعلى مراتب الحرية لأنها عبودية لله جلّ شأنه، وهي الطاعة المطلقة له، وهذا المعنى مستمدّ من القرآن انطلاقاً من قوله تعالى: «لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً» (النساء، ١٧٢) أو قوله: «نعم العبد إنه أواب» (ص، ٤٤)، وهذا المعنى للعبودية يقترن بمنتهي الطاعة لله عزّ وجلّ، وهي الطاعة التي تعني خلاص السالك من رقّ الأغيار =

زروق لم يبدِ أيّ ميل إلى الخوض في ماهيّة عالم الربوبية من منطلقات ميتافيزيقية قد تؤدي به إلى تبنّي مفاهيم المتصوّفة الاشراقيين أو الفلاسفة الأفلاطونين القائلين بنظرية الفيض(*) في خصوص بدء العالم وصدور الموجودات عن الواحد، فهو يميل مثل الغزالي إلى الإعراض عن مقولات الميتافيزيقا الفلسفيّة اليونانية، أو نظريات الأفلاطونية المحدثة مع محاولة إنشاء ميتافيزيقا خاصة بالرّوح المعرفي للإسلام، تستند في منطلقاتها إلى التجربة الروحية الذاتية في المعرفة[١]، وتوظّف في سياق ذلك مبادئ المعارف العقلية والمنطقية التي تبدو أنها علم خالص مجرّد من كل الاعتبارات الميتافيزيقية ذات المنزع الفلسفي اليوناني أو الأفلاطوني المحدث. وقد التزم زرّوق بهذا المبدأ في بيان حقيقة الأسماء الإلهية في صلتها بالوجود المطلق للذات الأحدية، حيث ينطلق من ضرورة تقرير رقم الأسماء الإلهية (تسعة وتسعون اسماً)، وهو رقم محدد في نظره ضبط بالنص والإجماع. والأسماء الإلهية، وفق ذلك، أسماء توقيفية لا يجوز استعمال غيرها في الصلاة أو في الدعاء، وهو يرفض ما قام به بعض المتصوّفة من القائلين بأسرار الحروف والسيمياء من أبرزهم البوني الذي وصل لديه رقم الأسماء الحسنى إلى ثلاثة وخمسين ومائة اسم[٢].

لقد أكّد زروق ضرورة معرفة الأسماء الإلهيّة بأقسامها ودلالاتها، باعتبارها تمثل شرط تحقيق العبودية وإقرار عقيدة الإيمان، ذلك أن «من لا يعرف من يعبد ليس مؤمناً حقّاً فهو جاهل، والجهل يدنو بالمرء من الإنسانية إلى المرتبة الحيوانية»[٣]. وإذا كان زرّوق يتخذ من معرفة "الأسماء الإلهية" ومراتبها منطلقاً لتحديد ماهية الإنسان وبيان منزلته في الكون، وهي منزلة طرفاها العلم والعبادة، وبهما تتحقق العبودية وتثبت الرّبوبية، فإن ابن مخلوف الشابي يتناول هذه

وعبوديته لهم إذ لا عبودية لغير الله. انظر إبراهيم محمد ياسين، **دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي**، دار المعارف، مصر، ١٩٩٩، ص ٥٣. ونجد الكشاني يُعرِّف عبودية خاصة الخاصة بأنها هي التي «تعني أنهم شهدوا نفوسهم قائمة به في عبوديتهم، فهم يعبدون في مقام أحدية الجمع والفرق»، انظر: الكاشاني، **معجم اصطلاحات الصوفية**، مادة 'ع' .

(*) هنا يمكن أن نشير إلى أن مصطلح "الفيض" قد استخدمه أهل الصوفية وهو يكتسي معنى خاصاً، فابن عربي يتحدث عن نوعين من "الفيض المقدّس"، ولهذا التقسيم علاقة بنظريته في الأعيان الثابتة، فـ"الفيض الأقدس' ، يعني تجلي الحق لنفسه في صور أعيان الممكنات، أو الصور المعقولة التي لها وجود غيبي، وليس لها وجود عيني، و"الفيض المقدس" أو التجلي الوجودي يعني خروج الأعيان الثابتة من الوجود العلمي الغيبي إلى الوجود العيني أو خروج ما بالقوة إلى ما الفعل .**فصوص الحكم**، ص ٢٤٥.

(١) يعتبر أغلب المتصوّفة أن تجربة الغزالي التي دوّن أطوارها في كتابه **المنقذ من الضلال** ونتيجتها الوصول إلى إدراك اليقين الكلي بصفة مباشرة وعبّر عنها بقوله : «نور قذفه اللّه في صدري»، تمثل نموذجاً حياً وتجريبياً روحياً. إذ تمت من خلال هذا النموذج البرهنة على إمكان إدراك تحصيل المعرفة الكاملة ذوقاً. انظر: محمد جواد مغنية، **معالم الفلسفة الإسلامية**، دار الهلال، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، ص ٢.

(٢) خصص أحمد زروق لحقائق الأسماء الحسنى مؤلفه **المقصد الأسمى**، مخطوط الخزانة الملكية بالرباط، رقم ٢/٥٠٧، د ص ١٧٢ وما بعدها. وانظر علي فهمي خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، صص ٢١٥ ـ ٢١٩.

(٣) م. ن، ص. ن

المسألة ضمن معالجته مفهوم "الوحدة المطلقة"، الذي ترّد إليه كل كثرة، فنجده يعمد إلى إقامة حوار بينه وبين "الوحدة المطلقة"، ليتقصّى 'مظاهر الكثرة' "التي تعود في مجملها إلى الوحدة، لينتهي بموجب ذلك إلى نفي الكثرة التي لا تزيد عن كونها مظاهر لأحدية الذات الإلهية التي تكون كل الموجودات أو المظاهر بمثابة "المراتب" لوجودها. وفي هذا السياق يسائل ابن مخلوف أربعة مظاهر للكون[1] في خصوص دلالتها على أحدية الذات المطلقة التي تتجلى عبر هذه المظاهر، وهي كالآتي:

١ ـ **الأشجار والنبات** على اختلاف ألوانها، وأنواعها وقد أكدّت له أنها خلقت من أصل واحد وإن كثرت وتنوعت، فاعترض عليها بأن أصل وحدتها قد فارقها بعد أن اكتسبت من الصفات والأعراض، وبما وضع فيها من أنواع الطعوم. وتسأل النباتات والأشجار ابن مخلوف الشابي قائلة: هل إلى الوحدة من عودة بعد تبديل الأعراض وتغيّر الأجسام؟ فيقرّ بأنه إذا ذهبت الألوان[2] والمتلونات رجع كل إلى أصله، لكنه استدرك بأن قال: «لا موجود إلا اللّه».

٢ ـ **الاسطقسات الأربعة**،(*) ويعرّفها على نحو من التفصيل وهي: الريح في استرسالها، والماء في إنزاله، والنار في هبوبها، والتراب في رسوبه، وقد تبنّى في هذا التقسيم للعناصر نظرية الفلاسفة المشائيين المتأثرين بأرسطو، وهم في هذه المسألة على خلاف المدرسة الإشراقية التي تعتبر النّار أحد الأقسام لكونها معقولة غير محسوسة، وذلك بالرغم من دفاعه عن شيخ الإشراق السّهروردي المقتول ضمن رسائله الواردة في **مجموع الفضائل**[3].

٣ ـ **الرقم في كثرته**. يخاطب ابن مخلوف في البداية المعدودات فتجيبه بأنها وحدة لا كثرة، فلا يقتنع فيسأل "الألف" قائلاً: ما دليلك على وحدتك؟ فتقول الوحدة أصلي في الرقم ولفظي مفرد. فيتساءل معترضاً: «ما محل المائة منك وما محل العشرة منك؟ فتجيب: عشر عشري. فيقرر ابن مخلوف عندها أن رقم الألف وإن دل على وحدة الذات فإنه يدل على كثرة الأفراد، ومن ثم اعترفت الألف بأنها فقدت وحدتها، وهي أصل وجودها في شهودها ثم فهل للوحدة من طريق ؟ وهكذا يتدرج ابن مخلوف في هذا السياق لينتهي إلى الحكم بنفي السوى»[4].

٤ ـ **النفس**. يهتم ابن مخلوف الشابي بضبط مفهوم النفس من الوجهة الأخلاقية الصوفية ذات المرجعية الدينية. فالنفس هي: الأمّارة بالسوء واللوامة والمطمئنة والمرضية. وبقطع النظر

---

(١) **مجموع الفضائل**، "رسالة الوحدة السارية"، ص ٩٤.

(٢) م. ن، ص. ن.

(*) الاسطقسات ومفردها الأسطقس، اصطلاح فلسفي يوناني بمعنى الأصل ويرادفه العنصر المتكوّن منه الشيء. وتتمثل الاسطقسات عند فلاسفة اليونان القديم في العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار، وقد سميت اسطقسات لأنّها أصول المركّبات من المعادن والنباتات والحيوانات. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤، ص ٧٨.

(٣) علي الشابي، **أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، ص ٩٦. وانظر: **مجموع الفضائل**، ص ١٠٧.

(٤) **مجموع الفضائل**، ص ١٠٩.

عن صور النفس الواردة في النص القرآني، ومن دون أن يتقيد بتصورات الفلاسفة للنفس نراه يتجه إلى البحث في النفس من خلال وحدتها الكلّية، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بالماهية الأنطولوجية للنفس، وهو ما تؤكده النفس ذاتها، فهي لا كثرة فيها، وقد سألها عن حقيقة تحقّقها بالوحدة فأجابت: «آمنت أنه واحد وأنه صانع كل مصنوع، وأن الصانع مشهود في الصنعة، وأنه لا شريك له ولا فاعل سواه، ولمّا آمنت بذلك جعلت أراقب وحدته في وحدتي، وصرت أشهد الحق في مجالسي»[1]. ولكن "النفس" تعترف بعد هذا بنقصها لأنها لم تعتصم بالطريق الصوفية، فيجيبها ابن مخلوف بأنّ من لم يكن له قدم في الطريق كيف له أن يدّعي وحدة الحقيقة، فماذا يعني عابد وعبادة ومعبود، وذاكر وذكر ومذكور، وشاهد وشهادة ومشهود، ذلك أنه من «دون وحدة الحقيقة يبقى التثليث قائماً»[2]. وبهذا فإن "النفس" توافقه وتطلب إليه أن يساعدها في الوصول إلى مقام الوحدة الذي يتطلب قطع أهوال وخطوب في سبيل محو الكثرة من الكلية. ولهذا الاعتبار لا تزال النفس «محواً وثبوتاً إلى أن يزول ما لم يكن ويبقى ما لم يزل وهناك تتحقق بالوحدة»[3].

هكذا إذن نجد ابن مخلوف يتدرّج عبر مختلف مناحي تفكيره إلى إثبات الفكرة المركزية التي تدور عليها مجمل آرائه وتصوراته وهي أن "ما سوى الله وهم". أمّا طقوس العبادة والصلاة التي يقوم بها العبد تجاه الرّب فإنه قد أعطاها تصوّراً جديداً يتوافق مع هذه الفكرة، إذ يرى أن الله هو السّاجد والمسجود له، والعابد والمعبود، والحامد والمحمود. وفي تقديره ينبع تقرير هذا المعنى من الآية القرآنية التي تقول: «كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده» (النور، الآية ٣٩). فباطن هذه الآية ينطوي على تأكيد نفي السّوى، وإثبات الوجود لله وحده. وفي السياق ذاته، ذهب الراشدي بدوره هذا المذهب وأثبت الرؤية ذاتها في خصوص علاقة الله بالإنسان والعالم، إذ لا وجود في نظره على الحقيقة إلا وجود الله، ولا معنى لوجود الإنسان إلا من جهة تحقّقه بهذه الحقيقة، وإدراكه أن شرف منزلته في الكون والوجود يحصل بمدى قربه من الله ومعرفة ما به يحقق هذه المهمّة الشريفة. ومن ثمّ فهو يجعل الأنبياء، والأولياء على اختلاف درجات منازلهم العلمية والرّوحية هم الواصلون، وهم الذين تحققوا بحقيقة الوجود، وأنّ من هم دونهم في غيبة وغفلة، وما استطاعوا أن يدركوا مقام السعادة. لهذا يؤكد أن مفهوم الإنسان من المنظور الصوفي «هو الذي استأثر بعلوّ الهمّة»(*) وكان

---

(١) م. ن، ص ١٠١.

(٢) م. ن، ص ٩٦.

(٣) م. ن، ص ٧. هنا نلاحظ طغيان هاجس إرساء فكرة التوحيد الإلهي ونفي الشريك عن الله وتنزيه الذات على فكر ابن مخلوف. وتعدّ هذه المسائل قضايا كلامية صارت تحظى بعناية الصوفية ولا تعقد مقالاتهم إلا بالخوض فيها، وذلك إيماناً منهم بوجاهة آرائهم وأقوالهم في مسألة التوحيد الإلهي وبحثاً في الآن نفسه عن الشرعية الدينية لتجاربهم، فهم يطرحون من دون أن يظهروا ذلك بصريح العبارة أفكارهم وتصوراتهم المتعلقة بفكرة التوحيد الإلهي ضداً لأطروحات المتكلمين ولمقالات الفلاسفة، معتبرين ذلك التصوّر نموذجاً نظرياً يستوجب النسج على منواله.

(*) هن لا بد أن نؤكد مركزية هذا المفهوم بالنسبة إلى الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩/١٥م وفي الفكر =

"مدده من الحقيقة المحمدية" وكان "آية لله"[1].

ومن هنا يمكن القول إن مثل هذا الموقف الذي ينفي عن الوجود كل حيثية وعن الإنسان كلّ وجود وكلّ إمكان لتأكيد إنيّة قائمة بذاتها، سيشهد بعض التعديل لدى زرّوق فإذا كان قد اعتبر أن الوجود الحقيقي لله وحده وأن الإنسان موجود باللّه معدوم بذاته. إلاّ أنه تناول أيضاً مفهوم الإنسان باعتباره مبحثاً مستقلاً من خلال بعد النفس بما هي جوهر محدّد لماهيّة وجوده، وبما هي عرض لجوهره وبهذا العرض يتحدد، تمظهر الإنسان في الحياة الدنيا.

وفي هذا السياق يرى أحمد زروق أن "النفس الطاهرة" هي ذاتها الروح[*]، وهي متعلقة بالجزء الخالد المتعالي[2]. أما في ما يتعلق بالنفس من جهة منزلتها في العالم الدنيوي وعلاقتها

= الصوفي مطلقاً. وهو مفهوم يتكرر استعماله لدى أحمد زروق كما تناوله الجيلي (ق ٩ هـ/ ١٥م) بدقة، وهذا من شأنه أن يساعد على تحديد مفهوم الإنسان في الفكر الصوفي، وقد ميَّز ابن عربي بين ثلاث مراتب للهمّة:

أ ـ همّة التنبّه وتتعلق بتجرّد القلب لمعنى، إذ يكون صاحبها ناظراً فيما يتمنّاه، وإن اعطاه النظر الرجوع عن دلك التمنّي رجع وإن أعطاه العزيمة فيه عزم.

ب ـ همّة الإرادة، وهي أول صدق المريد، فإن اجتمعت للنفس هذه الهمّة لا يستعصي عليها شيء.

ج ـ الهمّة الحقيقية، وبها جمع الهمم بصفاء الإلهام، وهذه همم الأكابر من أهل اللّه الذين جمعوا هممهم على الحقّ طلباً لتوحيد الكثرة، أو التوحيد. **الفتوحات المكية**، ج ٢، صص ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

أما لدى الجيلي فإن تمثل الهمّة أعزّ ما وضع اللّه في الإنسان فاللّه تعالى لما خلق الأنوار أوقفها بين يديه فرأى كلاّ منها منشغلا بنفسه، ورأى الهمة مشتغلة باللّه فقال لها وعزّتي وجلالي لأجعلنك أرفع الأنوار. ولا يحظى بك من خلقي إلاّ أشرف الأبرار، وأنت معراج المريدين، وبراق العارفين، وميدان الواصلين" وتعالي المحبين. **الإنسان الكامل**، ص ١٧١. وبهذا تتبيّن لنا دلالات مفهوم علو الهمّة لدى الراشدي في علاقته بإدراك حقيقة الإنسان.

(١) الرّاشدي، **ابتسام الغروس**، ص ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١.

(*) للروح في مقالات الصوفية وضع إشكالي من جهة ضبط هذا المفهوم وتحديد دلالاته في علاقته بـ"النفس، "اللّه"، "الإنسان الكامل" أو بالكون مطلقاً. فالمتصوّفة، وإن كانوا يسلمون لعلماء الكلام بأن الرّوح لا تعرف في ماهيتها طبقاً للآية القرآنية القائلة «ويسألونك عن الرّوح قل الرّوح من أمر ربي» (الإسراء، ٨٥) إلاّ أنّهم تكلموا عن "الرّوح الحيواني" الذي هو «جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني ينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن». كما نجد لدى المتصوّفة عناية ببلورة مفهوم كسمولوجي للروح يتوافق مع فلسفتهم في النبوة والولاية، وهو المصطلح عليه بـ "الرّوح الأعظم" الذي هو ذاته "الرّوح الإنساني" بما هو مظهر للذات الإلهية من حيث ربوبيتها. والروح الإنساني هو ذاته العقل الأول والحقيقة المحمدية والنفس الواحدة والحقيقة الإسمائية، وهو أول موجود خلقه اللّه على صورته. الجرجاني، **التعريفات**، ص ١١٨. وانظر المقارنات المهمّة التي عقدها لويس ماسينيون بين النفس والروح، في: L .Massignon. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, pp. 40, 78, 92, 97, 222, 301.

(٢) أحمد زرّوق، **عدّة المريد الصادق**، ص ١٥١ وما بعدها، وانظر **شرحه على الحكم**، ص ٦٨ وما بعدها.

بالجسد، فإنها تتنزّل بمثابة الصورة لهذا الجسد ولحاجاته الماديّة، ومن ثمّ فهو يستعمل مفهوم "النفس" في مواجهة معنى "القلب"[*]، مركز الطهرية والصفاء والمعرفة[1].

أمّا إذا أردنا أن نتعرف على وجه التحديد إلى "النفس الطاهرة" في فكر زرّوق فسنلاحظ أنه يطلق هذا التعريف على النفس وهي لا تزال في "عالم الأرواح" أو "عالم الذر"[**]، أي قبل نزولها إلى "عالم الكون والفساد" وتلبّسها بالجسد. ذلك أنها عندما تهبط إلى "عالم الأجساد" تصبح سجينة المادّة وتنسى كل ما هو خير ومتعال، فتنغمس عندها في عالم الرّغبة والشهوة، وتكون مكبّلة بحاجات الجسد الذي يقودها في كل حركة من حركاتها، وتدخل بموجب ذلك عليها «أوصاف البشرية المناقضة للعبودية»[2]، فتتحول إلى عامل شرّ ينحرف بالإنسان عن التسامي الرّوحي.

ويترتب عن هذا أن النفس ذات طبيعتين: طبيعة إلهية أصلية خير وطهر كلّها، وأخرى خسيسة وهي طبيعة مكتسبة تغلب على النفس بعد هبوطها وحلولها في الجسد. فتصير هنا كالحصان الجامح (ولذلك) تجب مراقبتها بحذر حتى لا تقطع اللّجام وتركض بعيداً عن الصراط المستقيم، حاملة راكبها فوق ظهرها في أي اتجاه تشاء. فإذا ما ظلّ اللجام في يد الرّاكب استطاع أن يبلغ غايته مهما جمحت النفس وركضت[3]. وهذا منطلقه «أن النفس بذاتها لا حول لها ولا قوة، ولا يخشى أذاها إذا ما ظلّ التحكّم بها ثابتاً. فإذا ما غفل صاحبها عن مراقبتها وأطلق لها العنان بدت شراستها وظهر خطرها حتى يصير من المستحيل التحكم فيها والسيطرة عليها»[4].

لقد انعكس مثل هذا التّصور لطبيعة النفس على نظرة متصوّفة إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م إلى الكون والحياة الدنيا فلم يروا فيها إلاّ وسيلة إلى بلوغ الفضيلة الأخلاقية المثلى والمعرفة الكاملة بحقيقة الوجود والألوهية يتجلّى ذلك في أقوال ومواقف كثيرة ذكرت في هذا السياق، من ذلك قول أحمد زروق في شأن السالك الصوفي: «إنّ عليه أن يترك في الأوّل الدنيا، وفي الثاني التعلّق بالآخرة، وفي الثالث يكون لربّه بلا علّة»[5]. فالدنيا، «أدنى من أن يستعدّ إلى شأنها»[6].

(*) في مؤلفه **إحياء علوم الدين**. وفي الفصل الذي تحت عنوان "كتاب شرح عجنب القلب" (ج ٣، ص ٣٠ وما بعدها)، عقد الغزالي مبحثاً في "بيان معنى النفس والرّوح والقلب والعقل"، عرّف من خلاله القلب باعتباره «لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلّق وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو (أي القلب) المدرك العالم العارف من الإنسان». م. ن، ص ٤.

(١) أحمد زروق، **شرح الحكم**، ص ٣٨.

(**) حول حقيقة هذا العالم، انظر نص "كتاب الميثاق" ضمن **رسائل الجنيد**، م. س، ص ٤٢ ـ ٤٥.

(٢) **عدة المريد الصادق**، ص ١٥١.

(٣) أحمد زروق، **شرح الوغليسية**، مخ. د ك و تحت رقم ٨٧٩٤. و ٩٥ أ.

(٤) م. ن، و. ن.

(٥) أحمد زروق، **شرح الحكم**، ص ١٣٢.

(٦) م. ن، ص. ن.

والمعنى ذاته نجده لدى ابن مخلوف الشابي الذي اشترط الموت المعنوي لبلوغ درجة "الواصل" والتحقق بحقيقة الوجود يظهر هذا من قوله : «من مات بالموت المعنوي تنقطع عنه جميع أوصافه المذمومة والمحمودة، ويقوى باللّه تعالى في جميع الحالات، فتقوم مقام ذاته ذات اللّه، ومقام صفاته صفات اللّه»[1]. وفي هذا المحال يفسّر الحديث النبوي «موتوا قبل أن تموتوا» باعتباره دعوة إلى معرفة النفس[2]، هذه المعرفة التي تؤدي بدورها إلى معرفة اللّه، وبالتالي إسقاط الوجود عن الأشياء والاعتبارات وهو ما يمثل شرط تلك المعرفة بالحقيقة الوجودية المطلقة، وما يترتب عنها في ما يتعلق بالنظر إلى الحياة الدنيا ومنزلة الإنسان فيها، وكل ما يمكن للمتصوّف أن يحصله ويتخذ منه حكمة هو : «أن الدنيا ناقصة زائلة...وأن الخلق لا كمال لهم بل لا وجود لهم على الحقيقة»[3]. ومن ثمّ يجب التحذير من «إمكان الانشغال بوجود الأجرام أو بحركة الأفلاك عن عين الحقيقة، وتحقيقها»[4]. وقد انعكس ذلك على تعريف التّصوف في مدونة أحمد زروق إذ حدّده بقوله: «هو علم قصد لإصلاح القلوب وإفرادها لله عمّا سواه»[5]. وأضاف: ما ثمّ «أشرف من متعلّق علم التصوف»[6]. والمعنى ذاته نجد نظيراً له لدى الراشدي الذي أعلى من شأن "الواصل" المتحقق بحقائق الوجود، وتجلياته الجمالية وهو يورد في سبيل التدليل على وجاهة هذا الرأي أقوالاً ومواقف كثيرة للمتصوّفة الأوائل كذي النون والجنيد والبسطامي والشّشتري وأبي حفص السّهروردي[7].

ومن خلال ما تقدم نكون قد حاولنا الإحاطة بطبيعة تصور متصوّفة إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م للوجود من جهة مراتبه وتجلياته، وللإنسان من ناحية ماهيته ومنزلته في هذا الوجود باعتبار طبيعة الدور الوظيفي المتعلّق بذمته. ولعل ما يمكن أن نستنتجه، من ذلك أن اهتمام رواد الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م) بمبحث الوجود والإنسان جاء ملتصقاً بمبحث الألوهية والتوحيد، ومتصلاً بمباحث المعرفة والأخلاق. فقد تم الحديث عن الكون والإنسان، وكل ما يرتبط بالموجودات في سياق إثبات تفرّد اللّه بالوجود الحقيقي المطلق وأن هذا الوجود/ الكون لا يعدو أن يكون مظهراً خارجياً لوجود الذات الإلهية المطلقة. ولم يرد الكلام عن الإنسان/ العبد المريد إلاّ باعتباره مخلوقاً للّه ومجلى من مجاليه. ويبدو أن مثل هذا التصور يتجانس إلى حد بعيد مع نظرية ابن عربي في فهم حقيقة الإنسان، من جهة كونه "مرآة لله" أو أن "اللّه خلقه على صورته"، وهو الأقدر على المعرفة الكاملة بنفسه وبالوجود وبالألوهية وبذلك ينال شرف منزلته

---

(١) **مجموع الفضائل**، م، ص ١٠١.
(٢) م. ن، ص. ن.
(٣) أحمد زروق، **شرح الحكم**، ص ١٧٣.
(٤) م. ن، ص ١٧٥.
(٥) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ١٧.
(٦) م. ن، ص. ن.
(٧) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٩٧ وما بعدها.

في الكون. ويشرح أبو العلاء عفيفي هذه الفكرة انطلاقاً من تصوف ابن عربي فيقول : «يرى ابن عربي أن الوجود كله من أدناه إلى أعلاه بناء منطقي يحتل الإنسان فيه مكان الصدارة، وذلك بحكم طبيعته المتميزة التي لا يشركه فيها شيء في الوجود، وهذا مراد قول ابن عربي: «إنه لا أحد يدرك عظمة الإنسان ولا مكانته في الكون إلا من يستطيع معرفة اللّه معرفة تامة كاملة». إن الإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على معرفة اللّه معرفة مطلقة، فبالإنسان عرف اللّه ذاته، لأنه المجلى الإلهي، إن ما سوى الإنسان الكامل لا يعرف اللّه إلا بقدر ما يعرف نفسه. إن الموجودات ليست إلاّ صفاته (اللّه)، لذلك تكون معرفتها ناقصة، وغير تامة، إذا قورنت بمعرفة الإنسان الذي اختصرت فيه كل الصفات الإلهية، وحتى الملائكة فمعرفتهم ناقصة لأنهم لا يعرفون من اللّه إلا جانب التنزيه الذي لا علاقة له بالوجود الظاهري. فالإنسان وحده يعرف جانبي "الحق" و"الخلق"»[1]. وهذا لا يتسنّى إلا للإنسان الكامل، أي القطب العارف كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

لكن لا بدّ من التنبيه إلى أن نصوص الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م مثلما تبينا ذلك في أول هذا المبحث لا تنطوي على تصورات ومفاهيم تتصل بالبحث في "كليّة" universalité مفهوم الإنسان وأبعادها الميتافيزيقية والانطولوجية. فلم يكن ثمة اهتمام كبير بصياغة طبيعة العلاقة بين الروح والجسد، أو فك إشكالية خلود النفس أو فنائها. كذلك غابت قضية البعث، بعث البشر أجساداً وأرواحاً، أو أرواحاً دون الأجساد، وهو ما مثّل إشكالية فلسفية كلامية خاض فيها كذلك التصوف الفلسفي بمقدار، خاصة مع السهروردي وابن عربي وابن سبعين. وهذا يعني أن المشغل أو "الهمّ" الآخروي l'eschatologie، يكاد يكون مغيّباً من محاور اهتمام هذا الفكر، مثلما أن الهمّ الاجتماعي والسياسي المدني لا وجود له إطلاقاً. فلم يكن هناك اهتمام بصياغة مفهوم الإنسان السياسي : "الحاكم" أو "الرئيس" في علاقته بمرؤوسيه، ولم يكن ثمة عناية محدّدة بإمكان صياغة مفهوم "السياسة المدنية" بحسب عبارة الفارابي أو تدبير "المملكة الإنسانية" بحسب عبارة ابن عربي، فكل همّ الفكر الصوفي في إفريقية (ق ٩ هـ/ ١٥م) في خصوص هذه المسألة هو معرفة اللّه عبر معرفة النفس، وإلغاء العالم والكون "السّوى" لإثبات وجود الذات الإلهية المطلقة التي لا وجود على الحقيقة إلا وجودها. كما أن الناظر في نصوص هذا الفكر ـ من جهة اهتمامها بقضية الوجود والإنسان ـ لا يجد تصورات ومحدّدات نظرية أولية يمكن أن تمثل منطلقاً لبناء معالم تصور كسمولوجي يفسر طبيعة نظام الكون والوجود والإنسان في علاقة ذلك بمبدأ الوجود الأول، وصدور الكائنات وحركات الأفلاك والكواكب، وارتباط ذلك بمباحث "الهيولى" والصورة.

كما تجدر الإشارة إلى وجود تباينات في المنطلقات المعرفية والمرجعية النظرية التي تصدر عنها تصورات أعلام هذا الفكر. فابن مخلوف الشابي كما أوضحنا كان مكتفياً بالاستمداد من

(١) A.Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhid Din Ibnul Arabi*, op. cit., p. 80.

تجربته الروحيّة الفردية، مستأنساً في ذلك بنظريات التصوف الفلسفي، منشدّاً إلى استخدام مفاهيم "الوحدة المطلقة" أو "الوحدة الإلهية"، حيث إنه لا وجود إلا لله، وما العالم إلا تجل من تجلياته، وما وجد العالم إلا لذلك إذ إن اللّه لا يتجلى في العدم[1]. كما لم يعبأ كثيراً بالبحث عن مستند شرعي ديني للأفكار التي صدرت عنه في هذه المسألة، وهو ما نلمس نظيراً له لدى زروق الذي كان حريصاً على اعتماد هذا المستند مع بناء مفاهيمه وتصوراته وفق مرجعية نظرية دينية لا تتعارض مع ثوابت المتن السّني في الشريعة والعقيدة، ولهذا كان صاحب منهج نظريّ تأليفيّ، خطّته البحث والنظر في تحصيل الأفكار وتوليد المعارف والتّصورات، فلم يحدثنا إطلاقاً عن مكاشفاته أو عمّا تجلّى له، كما لم يكشف في هذا الصدد عمّا حصل لديه من عرفان وأذواق، فجاء كلامه نظرياً وإن كان موافقاً لمنهج أعلام الصوفية في المعرفة، ومصدّقا لتصوراتهم الذوقية العرفانية حول اللّه والإنسان والكون.

أما الراشدي فإنه لم يهتم بما فيه الكفاية بالنظر في هذه المسائل، بل اتجه إلى تقرير حقيقة التصوف منهجاً للمعرفة والخلاص، واعتبر أن الوجود الأمثل للإنسان هو طلب المعرفة باللّه والتحقق باللّه. وهذا من شروطه الانقطاع عن متاع الدنيا والتحلّي بالفضائل مع الاستغراق في حياة الذكر والتأمل، وهو ما عليه الأنبياء والأولياء، ونموذجهم في زمانه شيخه أحمد بن عروس الذي كانت تجربته وحياته الروحيّة بمثابة العامل الرئيسي الذي دفع به إلى وضع كتاب **ابتسام الغروس** لغرض تدوين هذه التجربة وبيان نموذجيها ولهذا الغرض أقدم على تأليف تلك المقدّمة الطويلة وما تبعها من قسم نظري دافع فيه عن شرعية تجربة شيخه مستخدماً الرصيد الفكري الصوفي المتقدّم عليه لبناء أفكاره وتصوّراته وفق قاعدة نظرية متينة الأسس.

وهكذا يمكن القول إن الفكر الصوفي في افريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م هو فكر توحيدي Monothéiste من ناحية، وأخلاقي من ناحية أخرى. فكل محاولة تتعلّق بإثبات وجود اللّه الواحد ونفي ما سواه، تؤكد أن العالم والإنسان ليس إلاّ تجلّيات له وصوراً لأحواله، ومن ثمّ تكون المهمّة الأساسية للإنسان هي معرفة هذه الحقيقة وهذا معنى أنه فكر توحيدي. وهو فكر أخلاقي لأنه يرى أن جوهر الإنسان هو "النفس" التي عليها أن تتطهّر وتتخلّق بالأخلاق الإلهية لتسمو «فتجول في الملكوت وترجع إلى صاحبها بطرائف الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالم علماً»[2].

---

(١) **مجموع الفضائل**، ص ٢٠٧.

(٢) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ٤٦.

الفصل الثالث

نظرية المعرفة

إن نظرية المعرفة في الفكر الصوفي في إفريقية (القرن التاسع للهجرة/ الخامس عشر للميلاد) لا تنفصل حتماً من جهة أسسها الابستيمولوجية ونظامها النظري عن السياق الفكري الذي تتنزل فيه نظرية المعرفة عند أهل الصّوفية كما تكونت في تاريخ التصوف الإسلامي، ابتداء من القرن ٣هـ/ ٩م مع ذي النون المصري، ومعروف الكرخي، والجنيد، والترمذي، والبسطامي، والحلاج والنفرّي[١]، لتعرف عمقها النظري الفلسفي مع السهروردي ثم ابن عربي وابن سبعين والششتري في مرحلة ثانية[٢]. كما لم يكن اهتمام الفكر الصوفي في إفريقية بصياغة نظرية في المعرفة بمعزل عن الإسهام البارز لأعلام التصوف الفكري والأخلاقي الذين ظهروا في إفريقية ابتداء من القرن السادس الهجري، وبرز إسهامهم النظري في القرنين ٧ و٨هـ/ ١٣ و١٤م من أمثال المهدوي والنفطي والشاذلي والدّباغ[٣]، أو أولئك الذين مثّلوا استمراراً للمتن الشاذلي في مجال التنظير المتعلق بالمعرفة والتفكير الأخلاقي كابن عطاء اللّه السّكندري الذي شكّلت مؤلفاته قاعدة نظرية ومرجعية مهمّة استند إليها مفكرو التصوف وأعلامه من الأفارقة أثناء القرن ٩هـ/ ١٥م في التأسيس لإسهامهم الفكري في ما يتعلق بنظرية المعرفة الصوفية ونقد التصورات والأفكار التي بدت لهم غير وجيهة أو تفتقر إلى قوة الدليل، مع الحرص على بيان "معقولية"[*] المعرفة الصوفية،

(١) انظر حول إسهام هؤلاء الأعلام في بناء نظرية المعرفة الصوفية الفقرة الأولى من الفصل التمهيدي الخاص بهذا الكتاب، وقد أشرنا إلى مصادر وبحوث كثيرة تتعلق ببيان ذلك وتحديده.

(٢) انظر الفصل المشار إليه أعلاه، وانظر مبحث المصادر النظرية للفكر الصوفي (ق٩هـ/ ١٥م) وبهوامشه إشارات إلى مصادر ومؤلفات تتعلق بإسهام أعلام هذا التيار في بناء نظرية المعرفة الصوفية ضمن أفق فلسفي.

(٣) يمكن العودة إلى المبحث الذي عقدناه في الفصل الثالث من الباب الأول من هذا الكتاب حول "نظام المعرفة في الخطاب الصوفي لفترة ما قبل القرن التاسع للهجرة".

(*) تختلف المعقولية Rationalité عن العقلانية Rationalisme. فإذا كانت العقلانية نظرية فلسفية تجعل من العقل أساس كل معرفة ممكنة وتعتبره مصدر الحكم على صدق الأفكار والمقولات، فإن المعقولية تمثل ما به يكون الشيء أو المقول معقولاً، أي أنها تعني بذلك جملة المقاييس المنطقية التي توجه الفكر وتجعل منه أمراً معقولاً ومقبولاً وذا وجاهة. وكلمة معقول تُطلق على كل بيان ناتج عن استعمال دقيق لقواعد المنطق، أو=

ومشروعيتها في الآن ذاته، وذلك من خلال تحديد إمكان تحققها وفق الشروط والضمانات التي وضعها المتصوّفة أنفسهم للمعرفة والعلم بالوجود والألوهية وإدراك ماهية الإنسان وتحديد منزلته في هذا الوجود.

لقد تأسست نظرية المعرفة الصوفية على تجاوز حدود المعرفة العقلية ودحض معرفة أهل الظاهر من الفقهاء أو علماء الشريعة مع اعتماد الذوق والتأمل الروحي المؤدي إلى الكشف المباشر، والتلقي عن الله جوهر العالم. فكيف يمكن أن نبين من ناحية أولى إسهام متصوّفة القرن ٩هـ/ ١٥م في إفريقية في صياغة النظرية؟ هل يرتبط ذلك بطبيعة النقد النظري الذي مارسه أعلام هذا الطور من تاريخ الفكر الصوفي على مناهج المعرفة وأدواتها؟ وهل يمكن أن نتحدّث من ناحية ثانية عن إضافة أو ميزة تتعلق بهذه النظرية في المعرفة سواء من جهة الأسس الفكرية، أو بنية المنهج أو جهاز المفاهيم المعتمدة في ذلك؟

I ـ المعرفة الصوفية والعقل

تدور نصوص الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ)، في جانب كبير منها، على مسألة المعرفة في علاقتها بمسألة الأخلاق وإصلاح النفس باعتبارهما من شروط تحصيل المعرفة الكاملة ونيل "السعادة القصوى". والمتأمل في مجمل النصوص والأقوال المتعلقة بقضية المعرفة في هذا الفكر يلاحظ أنها تتأسس على نقد العقل وبيان محدوديته في المعرفة وعجزه عن الإحاطة بحقيقة الوجود والإنسان في بعدهما الإلهي الروحي. ومن ناحية أخرى نجد نصوص هذا الفكر تنبني على نقد تصورات الفقهاء والمتكلمين لمشكل المعرفة، وتنقض الأسس المرجعية للبنية الفكرية التي تقول بأن المعرفة كامنة في ظاهر آي القرآن، ومن ثمّ فهي تدحض هذه التصورات وتبيّن هشاشتها.

ولئن انطلقت أطروحات الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ)، وعلى الأخص منها ما ألفه

= لطرق دقيقة في التجريب Expérimentation، قادرة على إحداث معارف. ولمزيد من التوسع في هذا الصدد، انظر فتحي التريكي، «التعقّل والتعقلية»، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الرقم ١١، ديسمبر ١٩٩١، صص ٧ ـ ١٢. وانظر: André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, pp. 889 - 890.

ونحن هنا نستعير هذا المفهوم في تناول قضية المعرفة في الفكر الصوفي انطلاقاً من كون هذه النظرية تتأسس على نوع من "المعقولية" الداخلية تكون بها ذات وجاهة، ذلك أنها تساير قدرة العقل على المعرفة في ما هو ممكن وتقرّ بذلك، غير أنها تبحث عن بدائل له في ما يتعذر عليه معرفته. ثم إن المعادل النظري للتجربة المخبرية في العلوم الطبيعية أو الإنسانية بالنسبة إلى ما يتعلق بالتصوف هو التجربة الروحية التي هي واقع يعاش وحال روحيّ ذهني، يمنح العارف الصوفي نوعاً من "الماصدق" ـ بلغة المناطقة ـ لما يلقاه هذا العارف في ذاته أو يلقي إليه ويتبين له أنّه الحق. وهنا تحدر الإشارة إلى أن أدونيس كان أول من أبان عن خصوصية البعد التجريبي الذوقي الذي تقوم عليه المعرفة الصوفية في أبعادها المعرفية الكشفية. انظر كتابه: **الثابت والمتحول**، ج٢، **تأصيل الأصول**، ط٤، دار العودة، بيروت، ١٩٨٦، صص ٨٠، ٩١ ـ ٩٩.

أحمد زروق في هذا الغرض من نصوص القرآن والحديث، ومن مسلمات الفقهاء والمفسرين والمتكلمين حول المعرفة، فإنها تعمد، استتباعاً لذلك، إلى الإعلاء من شأن الذوق المؤدي إلى الكشف المباشر باعتباره المنهج النموذجي في المعرفة لما يمنحه للعارف من إمكانات واسعة للوصول إلى مشاهدة الحقيقة التي تتجلى له في طور من أطوار الصفاء الروحي والاستعداد، فيتحقق بها إلى حد الفناء فيها. ويجري هذا وفق أطر التجربة الروحية والمعاناة الداخلية التي يكون فيها "القلب"، من خلال نشاطه الروحي المتعالي، مركزاً للمعرفة والمحبّة معاً، إما إلهاماً وإمّا إدراكاً مباشراً للمتناهي واللامتناهي، في حين تظل أقيسة المعارف النقلية وكذلك العقلية وأدلتها في حدود المتناهي.

ويمكن أن ننطلق من مدوّنة أحمد زرق لنستدّل على المعالم الأساسية لهذه الأطروحة، ولنكشف عن استتباعاتها النظرية في ما يتعلّق بمسألة المعرفة أساساً.

يضع زروق في مؤلفه **قواعد التصوف** العلم الناجم عن التجربة الصوفية في مقدمة المعارف الأخرى، وذلك لصدوره عن اللّه مباشرة ومن دون واسطة، وهذا ما يؤكده كلامه: «... وقد ثبت أن دقائق علوم الصوفية منح إلهية، ومواهب اختصاصية لا تنال بمعتاد الطلب»[١]، ويضع شروطاً ثلاثة لبلوغ هذه الدرجة العليا في المعرفة، تتمثل في:

- العمل بما علم الإنسان قدر الاستطاعة، وذلك اعتباراً لما ورد في الحديث النبوي: «من عمل بما علم ورّثه اللّه علم ما لم يعلم»[٢]؛
- الالتجاء إلى اللّه في الفتح على قدر الهمّة؛
- إطلاق النظر في المعاني حال الرّجوع إلى أصل السُنّة ليجري الفهم، وينتفي الخطأ ويتيسر الفتح.

وبهذا يكون "متعلّق علم التصوف" في نظر زروق دائراً على أفضل العلوم وأجّلها لأنه به تمكن معرفة اللّه، ومنه تستمد هذه المعرفة[٣]. ونجده يمزج بين العلم والمعرفة من جهة قيام كل منهما بما يكمّل الآخر، فهو يعرّف "علم المعرفة باللّه"[٤] بأنه ما «يشمل العلم والعلم بما به أمر اللّه»[٥]. وفي السياق ذاته ينزّل أحمد بن مخلوف مهمّة العارف الصوفي التي هي «معرفة علم التوحيد أو علم السرّ أو علم النفوس وما يتبع ذلك من معرفة طرق تطهير القلب وتنويره» لبلوغ هذا العلم[٦]. كما يحدّد شرف علم التصوف على النحو الذي قال به زروق، إذ يرى أن أسس هذا العلم تنبني على ما اصطلح عليه بـ"علم النفوس ومعرفتها وما يطهّرها من الأخلاق

(١) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ٢٠.
(٢) م. ن، ص ٢١.
(٣) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ١٦، ١٧؛ **تحفة المريد**. ص ١٤٥.
(٤) أحمد زروق، **تحفة المريد**، ص ١٤٥.
(٥) م. ن، ص. ن.
(٦) **الفتح المنير**، ص ١١٦.

الذميمة". وعليه، فإن من لم يطلع على ذلك فهو جاهل وإن عرف شيئاً من علم الظاهر[١]. ونفس الموقف نجده لدى الرّاشدي الذي كان بدوره مستغرقاً في تمجيد "علم التصوف" وإيثاره على غيره من العلوم لشرف معلومه وقداسة المباحث التي يتخذ منها موضوعاً للمعرفة. فالمتصوّفة في نظره هم من العلماء الزاهدين الذين «أقبلوا على الله وانقطعوا إليه، وخلصت أرواحهم إلى مقام القرب منه فأفاضت أرواحهم على قلوبهم أنواراً تهيأت بها قلوبهم لإدراك العلوم، فأرواحهم ارتقت عن حدّ إدراك العلوم، بعكوفها على العالم الأزلي وتجرّدت لما يصلح أن يكون وعاء للعلم»[٢].

وكما أشرنا إلى ذلك، فإن خطاب المعرفة الصوفية في هذا المجال الزمني الجغرافي (إفريقية في القرن ٩ هـ/ ١٥م) قد خلص إلى أن للعقل حدوداً في ما يتعلّق بإمكانات المعرفة لا يمكن له أن يتجاوزها، وإذا تجاوزها فإنه ليس بإمكانه أن يقول فيها قولاً فصلاً. ومن المعلوم أنّ حدود "العقل النظري" الخالص[*] لا تتعدّى مجال الحسّ والكم أو مجال التنظيم والتشريع في ما اتصل بتدبير الحياة اليومية.

أما مجال المطلق والغيب المصطلح عليه بلغة فلاسفة الإسلام "الإلهيات"، وبتعبير اصطلاحات الفلسفة الغربية "الميتافيزيقا"، فإنه من اختصاص قوى إدراك أو "ملكات" معرفة أخرى تفوق قدرة العقل، وهذه الملكات تستبطن فهماً وتصوّراً محددين للعقل ذاته من جهة مدى قدرته على تحصيل المعرفة بـ"المطلق" و"الإلهيات".

ومن هذا المنطلق فإن المعرفة العقلية في نظر أحمد زروق تتنزّل منزلة وسطى ما بين "معرفة العامّة" التي هي "تقليد مطلوب" ومعرفة "خاصّة الخاصّة". فهي من جهة أعلى من "معرفة العامة" درجة لاعتمادها العقل، واتخاذها مبادئه النظرية وقوانين المنطق وقواعده منطلقاً. وهي لا

---

(١) م. ن، ص ٧٤.

(٢) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٤١، كذلك ص ١٧، ١٨، ٢٠.

(*) نستعمل هنا مفهوم "العقل النظري" بالمعنى الذي ضبطه ابن خلدون في **المقدمة** حينما ذهب إلى القول: «إن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه. والأول هو العلوم الحكمية والفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقف نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر، والثاني هو العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول...». ويندرج هذا التعريف للعقل النظري عند ابن خلدون ضمن درجات ثلاث للعقل وهي العقل الطبيعي والعقل التمييزي والعقل النظري. **المقدمة**. صص ٣٤٧ ـ ٣٤٨. ومن المعلوم أنّ الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط E.Kant قد نظّر لهذا المفهوم للعقل وفق تصوّر فلسفي علمي حيث يطلق مصطلح "العقل النظري" أو "العقل الخالص" على مجموع المبادئ القبلية apriori المنظمة لمنهج المعرفة وفق شروط التجربة ومقولات الزمان والمكان. أنظر في هذا: E. Kant, *Critique de la Raiosn pure*, préface à la 2ème édition, 1787, G. Flamarion, Paris, 1976.

ترقى، من ناحية أخرى، إلى مرتبة "معرفة الخاصّة"[1]، وهذا مردّه إلى أسباب ومعطيات موضوعية ووجودية خارجة عن نطاق الإنسان العارف أصلاً. كما أن ذلك عائد إلى أسباب ذاتية معرفية تتصل بإمكانات العقل وماهيته وطبيعة مجالات اشتغاله.

وهذا يعني أن المعرفة الكاملة باللّه لا يمكن بلوغها بالحسّ لأنه متعلّق بالموضوعات المادّية واللّه ليس بمادّة. ولا بالوهم، فالوهم يختص بالصور، واللّه لا صورة له. ولا بالعقل لأن العقل يهتم بعلل الأشياء وأسبابها، واللّه ليس معلولاً. وعليه فإن أقصى ما يصل إليه العقل هو أن يثبت أن اللّه هو العلّة الأولى وأنه لا شبيه له[2].

ويقترب ابن مخلوف الشابي من هذا الموقف حينما اعتبر أن نظم برهان عقلي على حدوث العالم في مقابل إثبات أزلية اللّه يتمثل في أن نقول: «العالم حادث وكل حادث له محدث، فينتج عن ذلك أن العالم له محدث، وهو اللّه تعالى»[3]، لكن ذلك ليس دليلاً كافياً يحصل بموجبه اليقين التام.

إن العلوم الذوقية ومعرفة خاصة الخاصة درجة من المعرفة أعلى من أن يبلغها العقل ولا يمكن الإفصاح عنها بأي وسيلة من وسائل التعبير الإنساني، ومن ثمّ لا يمكن بالتالي توصيلها ـ أو نقلها ـ إلى الآخرين إلا إذا وصلوا إليها بأنفسهم. ومن هنا قال الراشدي: «إن العلوم الذوقية لا يصل إليها النظر»[4]. وقد اصطلح زروق على هذه العلوم التي لا يصل إليها النظر بـ"المعرفة الوجدانية" أو "المعرفة الذوقية" التي لا يملك العقل أمامها سوى التسليم والإذعان، أو انتظار المرور بالتجربة ذاتها، ليتمكن من وصفها وإلا فإن مثله كمثل من أراد إيصال معنى لذّة العسل إلى إنسان ما من دون أن يتذوّقه بنفسه، أو شرح معنى لذّة الاتصال الجنسي لصبيّ لم يبلغ الحلم بعد[5].

ونجد لهذا نظيراً لدى الراشدي عندما يقول: «إن العلوم الذوقية لا يكاد النظر يصل إليها إلا بذوق ووجدان كالعلم بكيفية حلاوة السكر (فإنه) لا يحصل بالوصف»[6].

فهذه "المعرفة الوجدانية" تمثّل في جوهرها قمّة اليقين وخلاصة المعرفة كلّها. وإذا ما بلغها الإنسان لم يعد هناك من جدوى لأنماط المعرفة الأخرى جميعاً، أو كما عبّر عن ذلك أبو الحسن الشاذلي: «إنّا لننظر إلى اللّه ببصائر الإيقان، فأغنانا ذلك عن الدليل والبرهان»[7].

---

(1) أحمد زروق، **شرح عقيدة الغزالي**، ص ٤.

(2) أحمد زروق، **عدّة المريد**، ص ١٤٤ وما بعدها. وانظر علي فهمي خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص ٢٢٨.

(3) **الفتح المنير**، ص ٢٢٢.

(4) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٣٩.

(5) أحمد زروق، **شرح المباحث الأصلية**، ص ١٥٤.

(6) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٣٩.

(7) م. ن، ص. ن.

وهذا ما لا يمكن بلوغه إلا من خلال نظام عملي يصير فيه الإنسان أحد السالكين في الطريق المؤدي إلى الحقيقة ذاتها، متوجهاً نحو اللّه بالتعلّق والتحقق، ثم بالمجاهدة والعمل والقصد التام في السعي إلى الحق وهنا قد يفتح الباب ويؤذن بالدخول(١). وفي هذا قال الشاذلي: «قف بباب واحد، لا لتفتح لك الأبواب، تفتح لك الأبواب. واخضع لملك واحد، لا لتخضع لك الرقاب، تخضع لك الرقاب»(٢).

لكن السعي والمجاهدة وحدهما لا يضمنان بلوغ الغاية وانفتاح الباب، فهما ليسا سوى وسيلتين من وسائل الطلب والرجاء. إنّ فضل اللّه واصطفاءه وحده هو الذي يعين من يكشف عنه الحجاب ويهيئ القلب ليبعث فيه النور. وهنا سرّ سعادة بعض العارفين بما حصل لهم من كشف بينما يحجب ذلك عن آخرين. وإنه بقدر ما يمنّ اللّه به من إمداد وما لدى السالك من استعداد ينقسم العارفون إلى: عارف معتقد وعارف مكاشف. والأخير هو من يطلع على أسرار الصفات الإلهية فيصبح وليّاً بالذات وللذات(٣).

وهكذا يمكن القول إن الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ) قد ساهم مجدّداً في مواقف أعلام التصوّف الإسلامي من إشكالية المعرفة العقلية، هذا الموقف الذي اختزله الحلاّج من ذي قبل في هذين البيتين:

من رامه بالعقل مسترشداً	أسرحه في حيرة يلهو
قد شاب بالتدليس أسراره	يقول في حيرته هل هو؟(٤)

والمعنى ذاته عبّر عنه الحارث المحاسبي بقوله: «فاعظم العاقلين العارفين الذين أقرّوا بالعجز أنهم لا يبلغون في العقل والمعرفة كنه معرفته»(٥).

لكن تجدر الإشارة إلى أنّ نصوص الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ) لم تهتم بوضع تلك الحدود النظرية الدقيقة بين العلم والمعرفة كما درج على هذا أوائل المتصوّفة(٦). وقد سبق أن بيّنا أن مصطلح "العلم" قد استخدم بمعنى "المعرفة"، يتمّ استعماله عند تعريف الآخر وتحديد ماهيته.

---

(١) أحمد زروق، **شرح عقيدة الغزالي**، ص ٢١.

(٢) م. ن، ص ٢٠.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) الحلاج، **الديوان**، منشورات الجمل، ١٩٩٧، ص ٧٤.

(٥) انظر المحاسبي، رسالة "مائية العقل"، تح. حسين القوتلي ضمن: **المحاسبي، العقل وفهم القرآن**، ط.٣. دار الكندي ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٢٠. وكنا قد توسعنا في بيان الأسس النظرية لهذا الموقف في الفصل التمهيدي من هذا البحث. وانظر في هذا مصطفى عزام: «مصطلح العقل بين الفلسفة والتصوف»، ضمن **ندوة المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط، ١٩٩٥.

(٦) انظر المبحث المتعلّق بنظام المعرفة للفكر الصوفي في إفريقية إلى حدود القرن ٨ هـ/ ١٤م، الوارد في الباب الأول من هذا الكتاب.

II ـ الحقيقة والشريعة

إن الناظر في مقالات الفكر الصوفي في إفريقية خلال القرن التاسع الهجري من جهة مسألة المعرفة يجد اهتماماً كبيراً لدى أعلام هذا الفكر بضرورة إحكام الصلة بين مبحث الشريعة من جهة كونها حقيقة لدنية معطاة، والحقيقة الذوقية بما هي مطلب للذات العارفة ومدار للتجربة الصوفية والمقصد الأسنى لمدارج العرفان ومنازل الإلهام والمكاشفات المباشرة التي يحياها الصوفي العارف، ويتطلع إليها بكل مداركه ومواجده. ويلتمس الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م كنظيره المتقدّم عليه في الزمان ومعاصره في أقصى الغرب الإسلامي أو المشرق العربي مع بعض الاختلاف، شرعية من داخل الشريعة للحقيقة، كما يقيم البرهنة، ويكشف عن الأدلّة التي تؤكد مطلب المعرفة على نهج الصوفيّة، بما هو ضرورة تستوجبها الشريعة ذاتها إلى حد يصير معه ذلك واجباً على كلّ من رسخت قدمه في علوم الدين، ونظر في جماع مقاصد الكلام الإلهي. وترتقي تلك الأدلة الشرعية الدينية والذوقية المعرفية إلى نموذج نظري أخلاقي يكوّن مجمل الشروط التي تتحقق بها، إضافة إلى المعرفة الكاملة، غايات الوجود الإنساني ومقاصده ويسعد بها البشر. ولنا في كلام أحمد زروق الذي صدّر به كتابه **قواعد التصوف** ما نستدّل به على صدق ذلك، وهذا نصه: «الحقيقة التوحيدية عرش، والشريعة المطهرّة كرسي ذلك العرش، والحقوق المفصّلة فيها سماواتها والحظوظ النفسانية أرضها.فكل حقيقة لا تصحبها الشريعة لا عبرة بصاحبها، وكل شريعة لا تعضدها الحقيقة فلا كمال لها. وإنما يظهر الجميع عند الاعتبار، وتتبع تفاصيل الحقوق، وإقامة الحظوظ التي بها قوام الوجود»[1].

إن أول ما يتوقف عنده المتأمل في هذا النص هو أن المؤلف يفصل بين "الحقيقة التوحيدية" و"الشريعة" التي هي كرسي تلك الحقيقة. فالحقيقة التوحيدية هي بطن الوجود ومدارها عوالم الألوهية والبرزخ، 'والكلمة"، والشريعة كرسي لهذه الحقيقة من جهة كونها محملاً أو هي ظاهر هذه الحقيقة وقشرها الخارجي الذي ننفذ من خلاله إلى اللب المتمثل في "الحقيقة" إما بكشف مباشر وتلقّ عن اللّه، وإما بتأويل عرفاني صادر عن معرفة إلهمية عضّدها يقين. وهذا يعني أن ظاهر الشريعة ليس إلا صورة من صور الباطن. وفي خطاب صريح يؤكد زروق أنّ "الشريعة"، إن لم تعضدها "الحقيقة" فلا كمال لها، والكمال هنا معرفي وخلقي ووجودي في الآن ذاته. فهو معرفي من جهة كون العلم الحقيقي بأسرار الشريعة وما تستبطنه من حقائق لا يتأتي إلا للعارف الصوفي، وهو خلقي من جهة أن الصوفي العارف هو خير من يتدبر آداب الشريعة ومقاصدها على الوجه الأكمل. وهو وجودي انطلاقاً من أن ذلك يوفر إمكانيات تكون بموجبها الحياة والإقامة في الوجود متمركزة حول السعادة "والخلاص" أو "النجاة"، وتلك غاية السالك الصوفي، وهو ما يتجلّى في آخر كلامه الوارد أعلاه، وهو : إقامة الحظوظ التي بها قوام الوجود.

وقبل أن نتطرق إلى استتباعات هذا الموقف أو نظيره في الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/

---

(١) أحمد زروق، **قواعد التصرف**، ص ١.

١٥م)، يجدر بنا أن نشير إلى أن الأطروحات الأساسية التي يصدر عنها مثل هذا الرأي تعادل تماماً ما قصده ابن رشد بقوله : «إذا كانت الشريعة حقاً داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنّا، معشر المسلمين، نعلم على القطع أنّه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له»[١]. ورغم هذا التوافق الأولي بين أحمد زروق وابن رشد في ما يتعلق بالمطابقة بين الشريعة والحقيقة إلى حدّ المماهاة، فإن منهج كل منهما يباين منهج الآخر من جهة المقدّمات النظرية اللاّزمة لمعرفة هذه "الحقيقة". فإذا كان ابن رشد ينطلق من دعوة الشريعة ذاتها إلى النظر ليثبت ضرورة اعتماد "القياس البرهاني"[٢] المستند إلى قواعد المنطق ومقولاته نموذجاً نظرياً للمعرفة يمكّن من إدراك "الحقيقة"، فإن أحمد زرّوق يرى أن للمعرفة العقلية حدوداً لا تتجاوز بموجبها مجال الحس، وأن الحقيقة فوق العقل، أي أنه ليس في وسعه إمكان إدراكها، وإن كانت هذه الحقيقة في جوهرها ذات معقولية[٣]. وإنّنا لنجد ما يوافق ذلك تماماً لدى الرّاشدي الذي استند إلى الغزالي في بسط مفهوم "عالم الأسرار" وسبل وصول "الروح" إلى إدراك حقيقة هذا العالم باعتباره مطلب الذات العارفة، من ناحية، وترجماناً لباطن الشريعة، ولما انطوت عليه من حقائق لدنية وعلوية، وهذا معنى "علم الباطن"[٤]، حيث يكون القلب بمنزلة "البيت" والروح بمثابة "القفص" الذي يوجد به، و"السّر" بمنزلة "درّة في صدفة". وقد وضع الراشدي تعليلاً لذلك مفاده أنّ «عالم الأرواح أكبر من عالم القلوب، وعالم الأسرار أكبر من عالم الأرواح»[٥]، ويمثل لذلك ـ ناسجاً على منوال الغزالي ـ بدوائر ثلاث بعضها يحيط بالآخر: فالدائرة الكبرى "عالم الأسرار"، والوسطى "عالم الأرواح"، والصغرى "عالم القلوب". «فعالم القلوب أصغر من عالم الأرواح، وعالم الأرواح أصغر من عالم الأسرار، لأن عالم الأرواح أقرب إلى عالم الأشباح من عالم الأسرار»[٦]. والعلوم التي يحصّلها العارف الذي حاز الإحاطة بعالم الأرواح هي عينها العلوم الكامنة في "اللوح المحفوظ" والمتعلقّة بحقائق الموجودات، وأسرار الوجود، وهذا مراد قوله : «فنفوس العارفين إذا قطعت مدارج العرفان

---

(١) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ط٣، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٣، ص ٣٥.

(٢) م. ن، ص ٢٩. و "القياس البرهاني" هو قياس يثبت صدق نتائجه معتمداً على مقدمات صادقة أو مسلم بها كأنها صادقة". م. ن، ص ٢٩. ويرى ابن سينا أن القياس البرهاني يتألف «من المقدمات الواجب قبولها إن كانت ضرورية ليستنتج منها الممكن». جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج٢، صص. ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٣) يمكن أن نعرف معقول المعرفة الصوفية من خلال قول زروق : «ما كان معقولاً فبرهانه في نفسه فلذلك لا يحتاج لقول قائله إلا من حيث كون ذلك كمالاً فيه». **قواعد التصوف**، ص ٢٨.

(٤) يعرّف الغزالي علم الباطن بأنه سر من أسرار اللّه تعالى يقذفه في قلوب أحبابه و (أنه) لم يطلع عليه ملكاً ولا بشراً. **إحياء علوم الدين**، ج٣، ص ٢٣.

(٥) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٧٦.

(٦) م. ن، ص. ن.

اتصلت باللوح المحفوظ وانتقشت بما فيه»[1]. ومن ثم نجده يذكر أقوال أوائل الصوفية كالجنيد وأبي سعيد الخرّاز التي ترى أن هذا العلم الذوقي الإلهامي وإن رفضه أهل الظاهر فهو مستمد من أحاديث الرسول ومستقى من سنته قولاً وفعلاً.

وفي السياق ذاته تندرج رؤية ابن مخلوف الشابي الذي جاءت مواقفه من هذه المسألة ضمن مواضع مختلفة من أقواله، ومؤلفاته لتؤكد ضرورة الأخذ بعلم الحقيقة والشريعة، مبيناً أنّ "أقطاب العارفين" يختصّون بالكشف عن المعاني العميقة والحقائق الباطنية لنص الشريعة. ومن هنا كان تصوّره لمبنى علم التصوف ذاته قائماً على علوم ثلاثة هي: "علم الشريعة" و"علم التوحيد" و"علم السرّ" أو "علم النفوس"[2]. وقد اختزل مهمّة العلم الأخير (علم السّر) في "«معرفة طرق تطهير القلب وتنويره»[3]. وكما نلاحظ فإنه يشترط لبلوغ جوهر المعرفة الصوفية، "علم الشريعة" الذي لا يزيد عن كونه "نقلاً"، وأقوالاً وأحكاماً حدّها العلم بظاهر الشريعة. كما يشترط "علم التوحيد"، والمقصود به هنا "علم أصول الدين" أو "علم الكلام"، أي المعرفة بالعقائد الإيمانية على مقتضى النظر العقلي والدليل البرهاني[4]. ومؤدى ذلك أن وظيفة كل من "علم الشريعة" و"علم التوحيد" لا تزيد عن كونها شرطاً يمهّد لطريق العرفان الصوفي، والتّحقق بحقائق الشريعة بعد معرفة "طرق تطهير القلب" "بعلم السّر" أو "علم النفوس"، هذا العلم الذي اكتسب منزلة محورية في المتن الصوفي لابن مخلوف[5]، فهو من ناحية يقوم على فضائل أخلاقية، وآداب محددة في إصلاح أحوال النفس، وهو من ناحية أخرى تأمّل في الباطن وتحقّق بالحقائق، وتطلّع إلى استكناه أسرار الوجود، على نحو من الإلهام أو الكشف المباشر.

وقد نجم عن هذا التصور لعلاقة الشريعة بالحقيقة تصوّر نظري آخر يتصل بمراتب العلم والعلماء يتصدّر فيه "المتصوّفة المحققون" أعلى الدرجات لحيازتهم أدقّ العلوم والمعارف، وتجاوزهم معرفة أهل الظاهر والقياس. وقد تولى أحمد زروق وضع معالم هذا التراتب الهرمي حيث يرى أن تحصيل العلوم يكون على مسالك ثلاثة يترتب بموجبها طالبو العلم كالآتي:

١ ـ قوم تعلقوا بالظاهر مع قطع النظر عن المعنى جملة، وهؤلاء أهل الجحود من الظاهرية لا عبرة بهم.

---

(١) م. ن، ص ٤١. وقد رأى الغزالي أن للقلب بابين، باباً مفتوحاً إلى عالم الملكوت، ويشمل اللوح المحفوظ، وعالم الملائكة، وباباً مفتوحاً إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة. **إحياء علوم الدين**، ج٣، ص ١٩.

(٢) **الفتح المنير**، ص ١١٦.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) قال ابن خلدون: «إن علم الكلام علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية». **المقدمة**، ص ٣٣٩.

(٥) لقد تضمن كتاب **الفتح المنير** أخباراً وأقوالاً كثيرة تتعلق بأهمية هذا "العلم" ومتى ولع شيوخ الطريقة الشابية به واتخذوه وسيلة لبلوغ أعلى درجات الترقي والعرفان والسعادة الرّوحية. انظر **الفتح المنير**، صص ٧٤ ـ ٧٥، و**مجموع الفضائل**، صص ٣٧ ـ ١٢٤.

٢ ـ قوم نظروا إلى نفس المعنى جمعاً بين الحقائق فتأولوا ما يؤول وعدّلوا ما يعدل، وهؤلاء أهل التحقيق من أصحاب المعاني والفقهاء.

٣ ـ قوم اتبعوا المعاني، وحققوا المباني، وأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى، وهم المتصوّفة المحققون والأئمة المدققون[١].

من البيّن أن زروق يستثني "الحشوية" وأهل الظاهر من المتمسّكين بالتفسير الحرفي للنصوص والمعرضين عن كل تعقّل أو كل تذوق عرفاني من دائرة العلماء والعارفين وهذا بدليل قوله : «لا عبرة بهم»، وهو يعترف نسبياً لأهل الكلام السني والأشاعرة منهم على الخصوص وللفقهاء الذين طلبوا المعاني بأنهم من أهل العلم، لكن كليهما في نظره لم يبلغ حدّ المعرفة، ولم يدقق «في أخذ الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى» وهو ما استأثر به "المتصوّفة المحققون" الذين «أثبتوا المعاني وحقّقوا المباني». ويستثني أحمد زروق عند وصفه هؤلاء من اصطلح عليهم بـ"الأئمة الباطنية" وذلك لأنّهم في نظره : «حملوا الكل (والكل هنا يعني مجمل كلام النص الديني) على الإشارة فهم لم يثبتوا معنى ولا عبارة»[٢].

ويرتبط مثل هذا التصور لمراتب العلماء والعارفين وتحققهم بحقائق المعاني ـ سواء ما ورد منها في النص لفظاً أو إشارة أو ما صدر منها عن عالم الملكوت (علم الأسرار) ـ بالفهم الدقيق لمنهج «تدبّر آيات القرآن وتأويله»[٣]، وينقسم بموجب ذلك الناظرون في القرآن بحسب مراتبهم في المعرفة ومدارات علومهم. وقد وضع زروق مقدمة لهذا المنهج وهي بمثابة شروط ثلاثة لتدبّر آيات القرآن وتأويله، **أولها** : العلم بغريبه وما لا بدّ له منه من أحكامه من غير إفراط، و**ثانيها**: عدم التقيّد بالمحفوظ من التفاسير بعد إثبات أحكامها، و**ثالثها** النظر في كل مقام بحسبه[٤]. وهذا في نظره ما تستوجبه طبيعة بنية النص القرآني ذاته من جهة اللفظ والمعنى، وما يتصل بذلك من سياقات دلالية. «فللقرآن ظاهر وهو للنحاة والقرّاء، وباطن وهو لأصحاب المعاني، وحدّ وهو للفقهاء، ومطلع وهو للعلماء أهل الذوق والشهود»[٥].

وبهذا يتّضح أن مغزى هذا القول مطابق تماماً لما عبّر عنه عبد الرحمن السّلمي في مقدّمة تفسيره للقرآن بقوله : «ما من آية إلا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن وحدّ ومطلع. فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد هو عبارة وإشارة وأحكام، والمطلع هو مراد اللّه تعالى من العبد بها»[٦].

---

(١) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢) م. ن، ص ٤٧.

(٣) أحمد زروق، **النصيحة الكافية**، ص ٩٥.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) م. ن، صص ٩٥ ـ ٩٦. وانظر لنفس المؤلف، **قواعد التصوف**، ص ٣٣.

(٦) عبد الرحمن السّلمي، **حقائق التفسير**، ج١، تحقيق: سيّد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١، صص ٢٢ ـ ٢٣. وتجدر الإشارة إلى أن هناك من ينسب هذا القول إلى علي بن أبي طالب. انظر مثلاً مصطفى كامل الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، صص ٤١٦ ـ ٤١٧.

ومن هنا يمكن القول إن موقف الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م من إشكالية العلاقة بين الشريعة والحقيقة، يدور في مجمله على تأكيد ضرورة المعرفة الحدسية الذوقية التي بإمكانها وحدها أن تنفذ إلى باطن النص، وتدرك حقائق إشاراته مثلما أن هذه المعرفة بإمكانها وحدها كذلك أن تؤدي بالعارف إلى استكناه أسرار الوجود وحقائق عالم الملكوت، وهي معرفة مشروطة بمقدّمات علمية نظرية تتعلق بتدبّر آي القرآن وتأويله، كما هي مشروطة بعلوم سرّية ملهمة Sciences inspirées يختص بها العارفون المتحققون دون سواهم، هؤلاء الذين رأوا في المعرفة شرطاً لأداء طقوس العبادة، «إذ لا عبادة إلا بمعرفة»[1]. وهو ما يحيلنا إلى قول أبي مدين الذي سبقت الإشارة إليه وهو «أن اللّه لا يُعبد إلا بالعلم»[2].

III ـ إمكانات المعرفة ووسائلها

لقد سبق أن بينّا في ما تقدم أن الموضوع الأساسي للمعرفة عند أهل الصوفية هو إدراك المبدأ الأول، ومعرفة إحاطته المطلقة بالوجود، وكشفنا في معرض ذلك كيف أن معرفة الإنسان والكون والموجودات تأتي لاحقة للمعرفة بالمبدأ الأول أو هي تنجم عنها ضرورة، كما هي ذات طابع ذوقي إلهامي مباشر، وهو ما يسمّى في اصطلاح التصوف المعرفي بـ"العلم الحضوري" أو "الاتصال الشهودي" الذي هو نقيض النظر العقلي الكلامي، أو الفلسفي البرهاني. وهذا يفضي إلى رفض التعريف المنطقي القائم على الحدّ والرّسم للمبدأ الأوّل، في مقابل ذلك تؤسس لمنهج الذوق المؤدي إلى الكشف المباشر الذي تكون فيه تلك "اللطيفة الإلهية" المسمّاة "القلب" مركز المعرفة والحبّ معاً.

ولمّا ثبت أن هناك إسهاماً بارزاً لمفكري التصوف في إفريقية (ق ٩ هـ/ ١٥م) في تكوين البناء النّظري للنسق الصوفي في المعرفة، فإنّ مدار اشتغالنا في هذا العنصر المحوري من هذا المبحث سوف يتركز على تحديد إمكانات تحصيل المعرفة في أفق هذا النسق، وكذلك داخل أطر التجربة الرّوحية التي يلتزم بشروطها العارف الصوفي في ما يتعلّق بمطلب المعرفة ذاتها. ولعل ذلك لا يتأتّى بمعزل عن استكناه وسائل المعرفة الصوفية أو ما يمكن أن نصطلح عليه بلغة العلم المعاصر بـ"الأدوات المنهجية". كما أنّ ذلك يستدعي بدوره الوقوف عند الفروق التي تميّز أطروحة هذا الفكر في المعرفة عما تقدّمه من تنظير أو عمّا كان معاصراً له من تآليف دوّنت في هذا الشأن أو خاضت فيه عرضاً.

ينزّل أحمد زرّوق مطلب المعرفة باللّه والإحاطة بحقائق الوجود منزلة عليا جدّاً، وهي تتحدد بالقدر الذي يمنّ به اللّه على الصوفي من كشف وفتح، وبمدى استعداده لتلقّي المعرفة

---

(١) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ١٦. وهذا يوافق تماماً قول أبي مدين: «إن اللّه لا يعبد إلا بالعلم»، وقد أوردنا ذلك أعلاه. انظر «نظام المعرفة في الخطاب الصوفي» من الباب الأول من هذا الكتاب.

(٢) انظر الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الكتاب.

الذوقية ذاتها. وعليه ينقسم العارفون إلى "عارف معتقد"، و"عارف مكاشف" وهو «من يطّلع على أسرار الصفات والأسماء الإلهية، وتنقدح في قلبه أعلى المعارف»[1]، إلى حدّ يكتشف معه هذا العارف «أن اللّه بيّن بذاته، والأناسي محجوبون عنه بإرادته هو، فإن شاء أن يعرفه أحد منهم كشف الحجاب عن بصره، ومكّنه من معرفته بدلائل خلقه»[2]. وهذا عين المعرفة القلبية الذوقية التي تكون كشفاً مباشراً. وفي هذا السياق يوافق أحمد زروق الغزالي من جهة الاصطلاح على جنس هذه المعرفة بـ "علم المكاشفة" وهو أعلى درجات "العلم"، إذ إنّ العلم في نظره إمّا أن يفيد بحثّاً عن الطلب وحثاً عليه، وإما أن يفيد كيفيّة العمل ووجهه، وإمّا أن يفيد أمراً وراء ذلك خبرياً يهدي إليه. فالأوّل من علوم القوم هذه هو: علم الوعظ والتذكير، والثاني: علم المعاملات والعبودية، والثالث: علم المكاشفة"[3]. وفي مقابل ذلك توجد ثلاث وسائل أو مسالك للمعرفة أولها: التحقّق وهو ما يتبعه الأصوليون (الفقهاء والمتكلمون)، وثانيها الإيقان وهو طريق عامّة المؤمنين المخلصين، وثالثها الشّهود، وهو ما يختصّ به العارفون المحققون، يعرّفه زروق بأنه «هبة اللّه للكاملين من الصوفية الذين يجاهدون لتنقية قلوبهم وإعدادها لحصول المعرفة الآتية عن طريق الكشف واتصال القلب اتصالاً مباشراً بصفات اللّه العليّة»[4].

ويعمد أحمد زروق إلى أدلّة الفلاسفة الإشراقيين في الاستدلال على وجود اللّه حيث يؤكد «أن اللّه ظاهر ولا يمكن أن نقول إنه محجوب عنّا، إنّه الظاهر في كل الوجود كالشمس، وإن ما يمنع بعضنا من إدراكه (أو الوعي به) هي السّحب، متمثلة في نفوسنا والأغيار ومشاغل الدنيا. ورغم أن هذه جميعها لا وجود لها وهي عدم، إزاء الموجود الحقّ المطلق، ولمّا كانت كذلك، فهي تغطي أبصارنا وتصير حاجزاً بيننا وبين الحقّ. إنّنا نرى بنور الشمس لكننا لا نقدر على النظر إلى الشمس مباشرة، وإذا أصررنا على ذلك فإنه يصيبنا العمى. فنحن نستدلّ بنور الشمس لنعرف أنها موجودة كذلك. بناء على هذا يمكن القول إن اللّه يكشف عن ذاته من خلال آياته ليدلّ على وجوده، ويمنحنا إمكان معرفته، ومعرفة صفاته، دون إدراك ماهيّته. لأن هذه الماهيّة سرّ مغلق لا يمكن كشفه، كما أنه لا يؤذن بمعرفته لأحد»[5].

وهذا يعني أن معرفة اللّه، وإن كانت ممكنة، وهي هبة اللّه للكاملين، فإنها لا تحيط بالذات الإلهية من حيث ماهيتها. فهي معرفة بالأسماء والصفات، وإدراك ذوقي مباشر لتجلياتهما في الوجود، كما أنها معرفة بالنور الإلهي وقد تجلى في العالم وانعكس شعاعه على الموجودات، أي أنها معرفة بالوجود دون الماهيّة، وهو يسلم إلى القول بأنّ هناك تواصلاً متيناً، إن لم نقل تأثيراً

(١) أحمد زروق، **شرح عقيدة الغزالي**، ص ٢٠.
(٢) م. ن، ص ٢١.
(٣) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ٤٧.
(٤) أحمد زروق، **شرح عقيدة الغزالي**، ص ٤٨.
(٥) م. ن، صص ١٣ ـ ١٤.

مباشراً مارسه تيّار التّصوف الفلسفي الإشراقي(*) على التّصوف المعرفي في القرن ٩هـ/ ١٥م في إفريقية، كما مثّله زروق.

وإذا نظرنا إلى أسمى درجات هذا النموذج في المعرفة من جهة كونه معراجاً ينتهي بالكشف المباشر إلى معرفة حقيقة اللّه عبر تجليّاته النّورانية في الوجود، ينتفي عندها أن يكون لأي موجود بإزاء اللّه حقيقة أو ماهية يتجوهر بها، ذلك أنّه لا وجود إلاّ "للحقيقة المطلقة" مثلما لا ماهيّة إلا "للحقيقة المطلقة". فمعرفة وجود هذه الحقيقة ممكن، وإدراك ماهيتها محال، وهذا يعني أن ذروة المعرفة الذوقية تتأكد لحظة لم يعد العارف الصوفي يكتفي بالقول: إن كلّ شيء غير حقيقي في مقابل، "الحق"، بل ينكشف له هذا الشيء ظلمة بجانب "النور" وعدماً بجانب "الكائن الأوحد"، الذي هو اللّه. وهذا معنى إسقاط الوجود عمّا سوى "الحق"، وضرورة رفض كلّ ما عداه من الأغيار لأن ذلك ليس إلاّ مجرّد ظلّ للحقّ[1].

وإذا كان هذا هو منهج أحمد زروق في مقاربة إشكالية وسائل المعرفة من المنظور الصوفي، فإن ابن مخلوف الشّابي قد كان على خلاف ذلك إذ اعتمد التجربة الروحية الذاتيّة ما يمكن أن ينجم عنها من كشف وذوق عند صياغة تصوره المتعلق بهذه المسألة. فهو ينطلق من منهج الفلاسفة ومن طبيعة نظرتهم إلى الوجود الإلهي، ليجاريهم في أقوالهم أوّل الأمر، فيبدو معتدّا بمقدّماتهم النّظرية وأدلّتهم العقلية لكنه سرعان ما يعدل عن ذلك، حين يدرك ضعف أدلتهم، فيعمد إلى تفنيدها، ودحض فرضياتها، ليثبت أهميّة "حق اليقين"[2] ومسالك تحصيله باعتباره

(*) يرى السهروردي «أنه لا يمكن أن نعرّف اللّه تعريفاً جامعاً مانعاً يقوم على الحدّ أو الجنس أو النوع ولا يمكن الإحاطة به عقلياً أو باعتماد طريق للمعرفة غير مباشر، وإنّه من الأولى ألا نشير إليه أي إشارة، لاستحالة إدراكه بالحواس لأنه نور محض. وعلى العكس من الأنوار الحسيّة الملموسة، فإن النور المجرّد لا يكون مشاراً إليه بالحس، ولا يستلزم ذلك. ولما كان كل نور مشاراً إليه، أي إشارة حسية، وإن كانت بالعرض، وهو الجسم، فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب والنيران، وما أشبه ذلك. أما إذا كان نوراً محضاً، أي نوراً غير عارض فلا يشار إليه أي إشارة حسية، بل إشارة عقلية بصريح العرفان، ولا يحلّ جسماً ولا تكون له جهة أصلاً، وإلاّ كان مشاراً إليه كذلك، بل كان نوراً عارضاً والتقدير حلافه». **حكمه الإشراق**، ص ١٠٧. وكما يتّضح من كلام السهروردي فإنه يستحيل تعريف اللّه تعريفاً جامعاً مانعاً أو الإحاطة به عقلياً، وهو ما يعني استحالة معرفة ماهيته، وفي المقابل يمكن معرفة اللّه بطريق النور المحض الذي يشرق على العقل ويتلقاه المرء عرفاناً وشهوداً. ويبدو أن مثل هذا التصور لطبيعة المعرفة عند السهروردي قد دفع بعض الدارسين إلى اعتبار هذا النموذج في المعرفة قائماً على "الإشراق الشهودي الاتصالي". انظر محمد جلال شرف، **المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين**. دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٧٢، ص ١٩٩ وما بعدها. وانظر الفصل الذي عقده على سامي النشار بعنوان: المنهج المنطقي والمنهج الذوقي عند "السهروردي" ضمن كتاب **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤.

(١) أحمد زروق، **شرح نونية الششتري**. ص ٤.

(٢) احمد بن مخلوف الشابي، **رسالة علم اليقين**، ضمن علي الشابي، **أحمد بن مخلوف وفلسفته الصوفية**، صص، ١٢٨ ـ ١٢٩.

أعلى مراتب الإدراك وأدقّها في التّحقق بحقيقة الوجود. ويرتبط "حق اليقين" بـ"عين اليقين وعلم اليقين" وتكون منازل هذه الدرجات في اليقين "بين الوحدانية الأحدية والفردانية"[١]. وقد استعار ابن مخلوف الأساسية بين مراتب الإدراك هذه من القشيري الذي قدّم تعريفاً دقيقاً لهذا المصطلح في مدلوله الصوفي العرفاني، مفاده أن «علم اليقين على موجب اصطلاحهم (أي المتصوّفة) هو ما كان بشرط البرهان وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان، فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف»[٢].

يلتقي ابن مخلوف في التركيز على "حقّ اليقين" باعتباره نموذجاً للمعرفة مع الراشدي الذي اعتبر أن العارفين من الصوفيّة هم "أصحاب الآفاق"[٣] الذين كشف لهم اللَّه عن "حقّ اليقين"، واختصّهم بقوله: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم»[٤]، فكانوا بذلك «أهل الدلالات في علم اليقين، وأهل النظر في الأنفس وهم فِي العيان، أعني عين اليقين»[٥]. ولهذا فإن المعرفة بالنفس تمثل في نظر الرّاشدي شرطاً للمعرفة بالألوهية، وهو في هذا يستند إلى الحديث النبوي القائل: «من عرف نفسه عرف ربه»[٦]، وهو عين ما أكّده الغزالي في مؤلفه **معارج القدس في معرفة أحوال النفس**[٧]. ولهذه المعرفة أثرها في حرارة الإيمان حيث للإيمان «بعد التحقق بالإسلام مراتب منها علم اليقين وعين اليقين»[٨]. وهو يذهب إلى أن هذه المراتب التي هي للإيمان والمعرفة معاً تكون كالآتي: أدناها "التوحيد" وأوسطها "المعرفة" وأعلاها "المشاهدة"[٩]. كما أن للإيمان علوماً[*]، وهي ذاتها "علوم القلب"، وهذه العلوم «لها وصف خاص ووصف عام، فالوصف العام علم اليقين وقد يتوصل إليه بالنظر والاستدلال، ويشترك فيه علماء الدنيا مع علماء الآخرة والوصف الخاص يختص به علماء الآخرة»[١٠]. بهذا يتضح إذن كيف أن الرّاشدي يضع المعرفة التي تحصل بالنّظر والاستدلال في درجة أدنى من معرفة "علماء

---

(١) م. ن، ص ١٢٨.

(٢) القشيري: **الرسالة**، ص ٨٥.

(٣) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٢٠.

(٤) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٥) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٢٠.

(٦) م. ن، ص. ن.

(٧) الغزالي، **معارج القدس في معرفة أحوال النفس**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٥، ص ٩٥.

(٨) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٨٠.

(٩) م. ن، ص. ن.

(*) هنا تجدر الإشارة إلى أن المتكلمين، وإن قال بعضهم بأن الإيمان يزيد وينقص، فإنهم لم يهتموا بالبحث في الإيمان من جهة درجاته أو علومه. ومن بين المتصوّفة الذين تكلموا في ذلك الغزالي الذي اهتم ببيان درجات الإيمان ضمن حديثه عن التصديق واليقين: «فالإيمان هو التصديق القائم على الذوق والمكاشفة والمشاهدة، وفي التصديق الذوقي درجات أقصاها درجة النبوة». **الإحياء**، ج١، صص ١١١ ـ ١١٣.

(١٠) م. ن، ص. ن.

الآخرة" التي هي إيمان ارتقى إلى مشاهدة وعلم استحال يقيناً صادقاً.

ولعل ابن مخلوف قد انفرد ببيان نموذج لإمكان وقوع هذا اليقين، واستقراره في نفس العارف وذلك من خلال تصويره لأطوار مساره الذاتي في معرفة حقيقة "الوحدة الإلهية"[1]، ويتضح هذا من قوله الوارد في شكل حكاية «... ظنّ حصول مقصوده بمعرفة حقيقة الوحدة (الإلهية) وبإمعان النظر فيها» إلى حد نال به «مقاماً منيفاً». ولمّا سئل عن ماهيّته الذاتية في هذا الطور أجاب بقوله: «واحداً، لطيفة العابد وسرّ المعبود»[2]، فكان ذلك يعني إثباتاً لذاته في مقابل الذات الإلهيّة، ولإنّيته في مقابل أحدية الوحدة الإلهية السارية في الوجود، فأجابه عندها "الفهم الكليم" الذي أقامه اللّه له بقوله: «يا كنود إلى متى هذا الجحود؟»[3]. وهنا يصور لنا ابن مخلوف الحال الذي اعتراه والإجابة التي آثرها من خلال قوله: «فدهشت وبهتّ واضطربت ثم سكتّ فقلت: إلهي، أنت واجب الوجود، ومن سواك صنعة، والصنعة لا تزاحم الصانع»[4]. فهذه الإجابة مستوحاة، في جانب كبير منها، من نظريات فلاسفة الإسلام ولا سيما الفارابي وابن سينا الذين قالوا بما أنّ وجود اللّه لا يتوقف على غيره، فإنه «واجب الوجود بذاته لا بغيره»[5]، وذلك على عكس الإنسان والعالم الذي يتوقف وجودهما على موجد لهما، وهو اللّه، ووجوده لهما بمثابة الصنعة التي تستوجب وجود مادة أولى [هيولى]. ومن ثمّ جاء تعريفهم لله بأنه "الصانع"[6]. لكن هذا الدليل العقلي ستظهر الحاجة إلى تفنيده عند حصول اليقين وتجلّي الحق حيث يصوّر لنا ابن مخلوف الإجابة على لسان كليمه فيقول: «هذا قول فاصل. وأنت عنه غافل...يا أيها الإنسان أنت إلى الآن في إقامة الدليل والبرهان، ها أنت محجوب بثقلك، ومعقول بعقلك»[7]. وكما هو بيّن من هذا الكلام، فإن إقامة الدليل العقلي واعتماد البرهان المنطقي لا يفيدان في تحصيل

---

(١) ابن مخلوف، **رسالة علم اليقين** م. س. ص ، ١٢٤.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) انظر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ٣٧. وانظر ابن سينا، **النجاه المنطق والإلهيات**، دار الجيل. بيروت، ١٩٩٢، ص ٧٧ وما بعدها. ففي الفارابي مثلاً يكون الموجود على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته (فإنه) لم يجب وجوده ويسمّى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمّى واجب الوجود .**آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ٣٩. وانظر الشرح الذي قدمه محمد علي أبو ريان على هذه المسألة، في كتابه: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**. دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٢، ص ٢٤٢.

(٦) لقد أمسى مصطلح "الصانع" باعتباره مفهوماً دالاً على اللّه والعالم صنعة للّه مفهوماً راسخاً سيما عند الفلاسفة المشائيين في المغرب والأندلس، نجد مثلاً ابن رشد يعرف الفلسفة ويحدد دورها كالآتي: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها» .**فصل المقال**، ص ٢٧. وكما هو معلوم فإن هذه التسمية ظهرت تحت تأثير الفلسفة اليونانية الأرسطية التي مثلت الأسس النظري الذي فهم في ضوئه فلاسفة الإسلام مسألة الألوهية وخلق العالم.

(٧) ابن مخلوف، **رسالة الوحدة السارية**. ص ١٢٤.

المعرفة اليقينية، بل إن ذلك يتنزّل ـ إضافة إلى قوة الحسّ التي دلّت عليه هنا عبارة "الثقل" (محجوب بثقلك) ـ بمنزلة "الحجاب"، أي بمنزلة "العائق المعرفي"، ومن هنا فإن ما ينشده المتكلمون من استدلال بالشاهد على الغائب، أو الفلاسفة من استدلال بالصنعة على الصانع[1] لا يكتسي في هذا السياق أهميّة حيث إنّ طريق المعرفة مجاهدة روحية مستمرة ـ واستغراق في الحياة الروحية تنتهي بيقين يعضدّه كشف مباشر، ومشاهدة تتجلى معها حقائق الوجود. وهذا مصداق قوله: «أول الطريق مجاهدة وآخره مشاهدة»[2]. ونجده يشترط، لبلوغ هذا المقام، إصلاح أحوال النفس والسموّ بها مع "إصلاح القلب" وإعداده لتلقّي المعارف والمكاشفات التي تنقدح فيه، فتكون له بمثابة النور الذي يأتي ليبدّد الظلمة الناجمة عن حيرة السؤال وقلق الشك. ومن هنا قال ابن مخلوف: «على قدر صفاء القلوب يكون النور»[3]، ومن ثم فهو ينزل هذه المعرفة النورانية منزلة عليا ويكشف عن صعوبة إمكان نقلها إلى الخارج وذلك لمحدودية اللغة، ولضيق أفق عباراتها في خصوص قول حقائق العرفان النوراني الصوفيّ، أو تصويره على نحو ما هو. ولما كان أهل العلوم الأخرى، والمريدون المبتدؤون في مسار الطريق الصوفي لم يبلغوا بعد هذا المقام في تلقي المعارف النورانية، فإن ابن مخلوف يحاول أن يبين لهم السبيل الذي به يمكن تلقي مثل هذه المعارف فيقول: «... فمن فتح اللّه له بشيء استنبط لهم من المعارف بقدر ما تفهم عقولهم»[4]. هكذا إذن تتنزل المعرفة الصوفية النورانية ضمن درجة أعلى من المعرفة العقلية البرهانية، وإذا رأى المتصوّف العارف ضرورة نقلها إلى الخارج وبيانها كان عليه أن يستنبط ما تفهمه العقول، أي إنه بذلك يكون قد نزل من مدار العرفان وهو طور ما بعد العقل إلى البرهان والاستدلال وهو طور تتعلق مدركاته بالعقل عبر اعتماد منهج "الاستنباط"[*] الذي دل عليه هنا فعل "يستنبط". ويبدو أن المعنى ذاته قد عبّر عنه الراشدي حينما اعتبر علوم الصوفية «علوماً ذوقية لا يكاد النظر يصل إليها إلا بذوق ووجدان»[5]. والوجدان أخص من الوجد، فإذا كان الوجد ما يصادف القلب ويرد

---

(١) نجد أن ابن رشد مثلاً يحدد طريق استدلال الفلاسفة على وجود اللّه من خلال تعريفه للفلسفة ذاتها. «من جهة كونها ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع...وهو ما ينجم عنه أنه كلّما كانت المعرفة بصنعتها (الموجودات) أتم كانت المعرفة بالصانع أتم». **فصل المقال**، ص ٢٤.

(٢) **مجموع الفضائل**، صص ١٤ ـ ١٦.

(٣) **مجموع الفضائل**، صص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٤) **الفتح المنير**، ص ٢٥٧.

(*) عرفه الجرجاني بقوله: «الاستنباط اصطلاحاً هو استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة». **التعريفات**، ص ٢٢. والاستنباط أو المنهج الاستنباطي فرع من فروع القياس Le syllogisme. ويعرف الجرجاني القياس بأنه «قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر». **التعريفات**، ص ١٦٠. وانظر حول صلة الاستنباط بالقياس وفي ما يتعلق بنظرية المعرفة علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، م. س، ص ٣٤٩. جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، صص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٥) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٣٩.

عليه بلا تعمد فالوجدان «أخص من الوجد لأنه مصادفة الحق ذاته»[١]. وقد اهتم الراشدي بدوره بمشكلة نقل المعرفة إلى الخارج وعالج إشكاليات التعبير عنها وتصويرها فخلص إلى أن ذلك محال، مستعملاً نفس الاستعارة المجازية التي يعتمدها المتصوّفة في إقامة الدليل على صعوبة قول حقائق العرفان الصوفي حيث يماثل بين هذه المعرفة و«العلم بكيفية حلاوة السكر الذي لا يحصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه»[٢]، ومن لم يذق بالتالي لم يعرف، أو بحسب عبارة الغزالي: «من لم يذق لم يدرك»[٣]. ومن هنا كان الراشدي يؤكد دائماً أن «الصوفي صاحب ذوق، (ولذلك) يكشف له علم بحال أعلى مما هو فيه»[٤]. ويكشف الراشدي عن المنزلة العليا لهذا العلم، ويستعير مصطلح "المخاطبات"[٥] للنفري بغية وصف هذه المعرفة، فيقول: فلما صفت أسرارهم[٦] تشكّلت في سرائرهم[٧] مخاطبات موافقة للكتاب والسنة، (وقد) نزلت لهم تلك المخاطبات عند استغراق السرائر ولا يكون ذلك كلاماً يسمعونه بل كحديث في النفس.

وفي السياق ذاته، واجه أحمد زروق صعوبة في تصوير طبيعة هذه المعرفة ونقلها إلى الخارج. فقد بيّن أن المعرفة الصوفيةَ لا يمكن الإفصاح عنها بأي وسيلة من وسائل التعبير الإنساني، واصطلح عليها بـ"المعرفة الوجدانية" أو "المعرفة الذوقية" التي «لا يمكن للعقل أمامها

---

(١) القشيري، **الرسالة**، ص ٦٢. وانظر عبد المنعم الحفني، **المعجم الصوفي**، ص ٢٥٧.

(٢) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٣٩.

(٣) الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٠١.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) ورد هذا المصطلح في عنوان كتاب النفري، **المواقف والمخاطبات**، م. س، والمخاطبات تلي المواقف، ومفردها "وقفة" والوقفة ينبوع العلم، حيث يستمد الواقف علمه من اللّه مباشرة، بينما يستمده غير الواقف من غيره، والوقفة مطلع على كل علم، وليس لعلم عليها مطلع. الوقفة روح المعرفة وتكون "المخاطبة" قبل "الرؤية" فيتجاوز الحجاب نحو المشاهدة الحقيقية لله، فالرؤية باب "المخاطبة" حيث يدخل العارف/ الواقف في خطاب مباشر مع اللّه. انظر نص المقدمة التي وضعها أرثر أربري لكتاب النفري **المواقف والمخاطبات** ترجمها عن الأنكليزية سعيد الغانمي، ونشرتها مجلة **نزوى**، عمان، الرقم ٣٤، أفريل ٢٠٠٣، صص ٧٥ ـ ٨٥. كما أنه لا فرق بين "المواقف" و"المخاطبات" من حيث الجوهر، إلا أن الأولى تبدأ فقراتها بعبارة: «أوقفني كذا وقال لي ......». وتبدأ الثانية بعبارة «يا عبدي».

(٦) جمع سريرة وهي كناية عن النفس العارفة المتطلعة إلى إدراك الحقائق وبها تودع الأسرار أو تلقى. القشيري: **الرسالة**، ص ٨٨. وانظر عبد المنعم الحفني، **المعجم الصوفي**.

(٧) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٨١. هنا تجدر الإشارة إلى الرأي الذي يماهي بين الوقفة والحديث الذي يلقى في النفس، أي انه حينما يقول الصوفي بعبارة النفري «قال لي ربّي». أو «أوقفني ربي بين يديه وقال لي....» أو «خاطبني ربي». فلا يجب أن ينصرف ذهننا إلى دعوة نبوءة نبوه، وإنما هي لغة الصوفية تعبّر عما يلقى في قلوبهم من الحقائق في لحظات الصفاء الكامل، فبدلاً أن يقول الواحد منهم ألقيت في قلبي هذه الحقيقة أو انقدح في ذهني هذا الخاطر، يقول «قال لي ربي» إيماناً منه بأن نبع الحقيقة وملهمها هو اللّه عزّ وجلّ. انظر: جمال المرزوقي، **تجريد التوحيد للنفري**، م. س، ص ٤٤.

سوى التسليم والاعتراف، وانتظار المرور بالتجربة ذاتها»[1]. ويورد أحمد زروق مثالاً مجازياً يشبه تماماً ما أورده الراشدي في خصوص صعوبة نقل المعرفة الصوفية إلى الخارج[2] حيث يرى أن صعوبة ذلك تعادل تماماً صعوبة «شرح معنى الاتصال الجنسي لصبي لم يبلغ الحلم بعد»[3]. وهكذا تكون هذه "المعرفة الوجدانية" في نظر أحمد زروق بمثابة "عين اليقين" الذي ينشده المتصوّف، حيث تتلاشى عند حصوله أنماط المعرفة الأخرى ليكون ذلك خلاصة المعرفة كلها أو "عين اليقين الحقّ" الذي تتطلّع إليه كل المعارف الأخرى. وقد وصف زروق عين هذا اليقين وعلو منزلته مقارنة بأنماط المعرفة الأخرى على لسان أبي الحسن الشاذلي الذي يقول : «إنا لننظر إلى اللّه ببصائر الإيمان والإيقان، فأغنانا ذلك عن الدليل البرهاني»[4].

ومثلما تبيّنا ذلك بالنسبة إلى نظام المعرفة في الفكر الصوفي في إفريقية حتى القرن ق٨هـ/ ١٥م، فإن الدّافع المحوري إلى تحصيل هذه المعرفة وفق شروط إمكانها لدى أعلام الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩ هـ/ ١٥م هو "المحبّة"، كما أن النموذج الأرقى الذي تطمح إليه

(١) علي فهمي خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص ٢٢٨.

(٢) هنا تجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون، رغم تحفظه إزاء منهج الكشف الصوفي وما ينجم عنه من معرفة بالحقائق، فإنه مارس النقد ذاته لمن يطلب الكلام عن معرفة حقائق الموجودات العليا والإلهيات باللغة المتداولة، فهو يشير إلى استحالة إحاطة العبارة بذلك لغياب التناسب والمشابهة بين العالمين : "عالم الظاهر" الذي تعبّر عنه لغة البرهان والاستدلال وهي ذاتها اللغة الإصطلاحية و"عالم الباطن" أو "العالم العلوي" ذي الماهية الميتافيزيقية الذي تتوقف أمامه العبارة، ولا يمكنها الكلام. يقول ابن خلدون : «إن العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذّرة، لا بل مفقودة، لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنّما وضعت لمعان متعارفة من محسوس أو متخيّل أو معقول تعرفه الكافة، إذا اللغات تواضع واصطلاح فلا توضع إلا للمعروف المتعاهد»، **شفاء السائل**، صص ١٠٣ ـ ١٠٤. كما رفض ابن خلدون إعمال لغة المجاز في هذا المجال وهذا بدليل قوله : «ولا يصحّ أيضاً التجوّز بهده الألفاظ إلى تلك المعاني حتى يعبّر عنها بهذه الألفاظ على طريق المحاز، إذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة، ولا نسبة بوجه بين عالم الملك وعالم الملكوت، ولا بين عالم الغيب وعالم الشهادة». م. ن، ص. ن. وهنا يستنتج ابن خلدون قائلاً: «فإذن العبارة عن أحوال عالم الملكوت متعذرة أو مفقودة، فكيف يتكلم بما لم يفهم، فضلاً عن أن يودع في الكتب، وإن صاروا إلى ضرب الأمثال والقنوع بالإجمال فسبيل مبهم». م. ن، ص. ن.

(٣) أحمد زروق، **شرح المباحث الأصلية**، ص ١٥٤.

(٤) أحمد زروق، **شرح عقيدة الغزالي**، ص ٢١. وهنا تجدر الإشارة إلى محورية مفهوم الذوق في الاستدلال على صدقية المعرفة الصوفية التي لا يمكن إثبات إمكانها، أو الحكم عليها أو لها إلا من خلال الذوق، إذ إن الذوق يحظى بمكانة محورية في بنيان المعرفة الصوفية لكونه:

١ ـ يرتبط بشكل مباشر بالتجربة الروحية للعارف الصوفي، وهو ما لا يمكن مشاركتهم فيه، فينفصل بموجب ذلك الصوفية بمنطقهم الخاص الذي هو "الذوق"، جاعلين منه سدّاً في وجه غير الذائق.

٢ ـ الذوق عندهم طريق العرفان، فإنه لا يمكن معرفة ما ينتج عن الذوق إلا بالذوق، لذلك انحصرت قناعة هذا العلم بالذائق. انظر : سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، صص ٤٩٢ ـ ٤٩٣.

المعرفة الذوقية الوجدانية هو مقام "الفناء" الذي يرتبط بدوره بالمحبّة، يكون غالباً نتيجة لها.

وبالإضافة إلى الشروط المتعارف عليها التي وضعها أرباب الصوفية لتحصيل المعرفة الصادقة ومنها الإعراض عن زخرف الدنيا والزهد في مباهجها والانقطاع إلى الذكر والعبادة والتأمّل، فقد اهتم متصوّفة القرن التاسع الهجري في إفريقية بالتنظير لقيمة المحبّة واشترطوها مقدّمة للطريق الصوفي ذاته، وآثروها وسيلة لتصفية النفس وتطهير القلب وإعداده لتلقي الحقائق والمعارف، حتى تنقدح فيه أنوار الأسرار الإلهية على نحو من التجلّي[*].

ويتم التدرّج لدى أحمد زروق من المحبّة الإلهية باعتبارها دافعاً إلى الطاعة والإخلاص وصولاً إلى مقام المعرفة. فالمحب الصوفي الصادق، في نظره، هو من يحفظ فرائض اللّه كما أوحى بها لنبيّه وأنزلها في قرآنه، وهو من يتّبع بكل الدّقة والحرص سنّة رسول اللّه[1].

لعلّ أول ما يمكن ملاحظته هو أن زروق يؤسس الحبّ الصوفي على أوامر الشريعة ويلتمس له مشروعية من داخل الإطار المرجعي الديني للإسلام، وذلك حتى يكون هذا الحبّ متوافقاً مع روح الشريعة، مثلما يمنح المعرفة وظيفة أخلاقية روحية تصير بموجبها بساطاً لتطهير النفس من العيوب[2] وإخلاصها لمحبّة اللّه على الإطلاق[3]. وفي هذا السياق يرى زروق أن الناس منهم قوم اختصهم اللّه لخدمته، وقوم اختصهم إضافة إلى الخدمة بالمحبّة[4]، فيكون ذلك سبباً لهم في معرفته، ولهذا اعتبر أن "القطب" أو "الولي" هو «العارف باللّه والفاني فيه والمحبّ له»[5]. وعليه فلما كان القلب هو مركز المحبة والمعرفة معاً، فإن «أنوار الحكماء هي الظلال الواقعة في صدورهم من معاني ما فتح لهم من الحكمة»[6]. وهنا يأتي تعريف زروق "للحكمة" ليزيد هذه الفكرة وضوحاً وبياناً، فهو يرى «أن الحكمة هي إصابة الحق في القول والعمل، فهي تسبق إلى قلوبهم (الأقطاب) ثم ينطقون بما يناسبها على حسب حالهم منها»[7].

لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن أحمد زروق يرفض استخدام اصطلاحات "العشق" و"العاشق" و"المعشوق"، كما يرفض كلام "الشطح" في ما اتصل بمقام "المحبّة الإلهية" وسيأتي بيان ذلك لاحقاً.

أما إذا نظرنا في مدوّنة نصوص ابن مخلوف ومراسلاته من جهة اهتمامها بالمحبّة في علاقتها

(*) لقد رصد ابن عربي الصلة المتينة التي تربط بين التجلّي والذوق إذ قال: «إنّ الذوق عند القوم أولى مبادئ التجلّي، وهو حال يفاجأ العبد في قلبه...». **الفتوحات المكية**، ج٢، ص ٥٤٨.

(١) م. ن، ص ٢٩.

(٢) أحمد زروق، **شرح المباحث الأصلية**، ص ٢٣٧.

(٣) أحمد زروق، **شرح الحكم**، ص ٦٣.

(٤) م. ن، ص ٧٩.

(٥) م. ن، ص ١١٠.

(٦) م. ن، ص ٢١٦.

(٧) م. ن، صص ٢١٦ ـ ٢١٧.

بمشكل تحصيل المعرفة، فإننا سنجده يعلي من شأن "المحبّة"، ويؤكد دورها في تصفية قلوب العارفين لتلقي العرفان، وهو ما أوضحه بقوله: «بخالص حبّك تجلب النور إلى قلبك»[١]. ولابن مخلوف عناية فائقة بالحب الإلهي من جهة كونه مدار التجربة الروحية وكبريت العارف الصوفي، وفي هذا المجال يستعرض أقوال الجنيد والحلاّج والمحاسبي والغزالي وابن سبعين والشاذلي وأبي مدين الذي أكثر من النقل عنه وأورد له أشعاراً كثيرة في هذا الباب[٢].

وقد سبق أن بيّنا أن ابن مخلوف قد صوّر عبر لغة رمزية حال المتصوّف العارف لحظة وصوله إلى الحقيقية، وتجليها له، فهو يقول: «من نالها بلطف جمالها وكمالها، يا لها من هي، حجبت كمالها بما منها بدا لها، قل لمن رام وصالها، دع عنك ذاك المنى، هي وحدها واصلت بما تبدّت وفاصلت بما بدت، يا نعم ما تجلّت به من لطيف كمالها تنزهت عن فصلها ووصالها وتبرقعت بجلالها وجمالها، وبه سلبت من القلب الحجى»[٣].

والمعنى ذاته نجده عند الراشدي الذي فرّق بين "المحبّة العامة" و"المحبة الخاصة"[٤] التي ينكرها طائفة من علماء الدنيا، ويستأثر بها "علماء الآخرة" مع اتخاذها منطلقاً لمعرفة المحبوب (اللّه) «ذلك أن المحبّة إذا صفت وكملت صارت تجذب [المحبّ]... إلى محبوبه»[٥]. ولهذا تبدو إشارات الشيوخ (العارفين) «أثناء الاستغراق والفناء عائدة كلّها إلى مقام المحبة باستيلاء نور اليقين وخلاصة ذكر القلب»[٦]. ومن هنا يكون الفناء لاحقاً للمحبّة وتابعاً لها حيث يتنزّل منها بمنزلة الفرع أو النتيجة وهو عين ما تأكد لدى ابن مخلوف الذي يرى أن «المحبّة استهلاك في لذّة، والمعرفة شهود في حيرة وفناء في هيبة»[٧]. ولما كان من أبرز مظاهر المعرفة المشاهدة أو الشهود فإن «الشهود أبلغ من الاستهلاك لأن الاستهلاك مقام الفناء والشهود، مقام البقاء»[٨]. وتقدم المحبّة على الفناء والشهود نجده كذلك لدى زروق الذي انطلق من قول السكندري: «إن العارف من لا إشارة له»[٩] ليبين أن ذلك «يعني أنه لا إشارة له أصلاً لا لجمال ولا لجلال، ولكنّه موقف الفناء بالحقّ عن كل ملاحظة وإشارة تنبيه ومعنى»[١٠]، وهو ما ألمح إليه السكندري بقوله: «العارف من لا إشارة له، لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده»[١١]. ويشرح زروق ذلك كالآتي: «فسقوط

---

(١) **مجموع الفضائل**، ص ٨٦. في الأصل: "لقلبك".
(٢) انظر مثلاً: **الفتح المنير**، صص ١٣٤، ١٣٨، ١٣٩.
(٣) **مجموع الفضائل**، ص ٨٨.
(٤) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٣٩.
(٥) م. ن، ص ٧٧.
(٦) م. ن، صص ٩٠ ـ ٩١.
(٧) **الفتح المنير**، ص ١٢٨.
(٨) م. ن، ص ١٢٩.
(٩) أحمد زروق. **شرح الحكم**، ص ١٢٤.
(١٠) م. ن، ص. ن.
(١١) م. ن، ص ١٢٥.

إشارته (العارف) في حاله لكمال فنائه بشهود الكمال، لا لنقصه وقصوره عن مدارك الجلال والجمال، فهو فانٍ في وجوده عن شهوده بموجوده بل بمشهوده»[1]. والفناء عند زرّوق من جهة كونه مقاماً للمعرفة الوجدانية الكاملة وعلامة على اليقين الحقّ في أوّله إلغاء للنفس وإفناء للذات في موضوع المعرفة الذي هو "الحقّ" وهو ما يترتب عنه مثلما تقدّمت الإشارة إلى ذلك اعتبار الأغيار (الموجودات) عدما في مقابل وجود اللّه "وحضوره"[2]. ولا يعني ذلك إلغاء الوعي الصوفيّ الفردي بقدر ما هو تأكيد حال الإدراك والشهود، شهود اللّه في كل مظاهر الوجود، وهو ما عبّر عنه بالوصول «إلى صفو اليقين بطريق الذوق والوجدان»[3] ومن أدرك ذلك فقد بلغ «رتبة في الوصول»[4].

وتتمثل حقيقة الوصول في: «وصول القلب إلى العلم بجلال اللّه وعظمته على وجه يباشر حقيقته القلب ويجري معناه في الجوارح»[5]، والواصلون في نظر زرّوق يتفاوتون في ذلك، فهم «إن اتفقوا في أصل الحقيقة فإنّ منهم من يجد اللّه بطريق الأفعال، وهي رتبة في التجلّي فيفني فعله، وفعل غيره لوقوفه مع فعل اللّه.... ومنهم من يرقى إلى مقام الفناء مشتملاً على باطنه نور اليقين والمشاهدة، فعمي في شهوده عن وجوده، وهذا ضرب من تجلّي الذات لخواص المقربين، وهذه رتبة في الوصول وفوق هذه رتبة حق اليقين»[6]. نلاحظ إذن كيف أنه وضع مقام الفناء في أعلى درجات المعرفة واعتبره مشتملاً على «أنوار اليقين والمشاهدة» التي هي «صورة الحقيقة لحدّ العيان بحيث لا تحتاج إلى برهان ولا بيان»[7]. والمعنى ذاته عبّر عنه الرّاشدي، حين رأى أن الواصلين يتفاوتون بحسب مراتب ثلاث تدفعهم المحبّة ويستغرقهم يقين المشاهدة الذي ينجم عن فناء الذات العارفة في الوجود الأسمى الذي هو اللّه[8]. وجليّ أن هذا المعنى مقتبس في جوهره من كلام الجنيد والبسطامي[9].

ومن هنا فإنه لما تأكد أن الحب الإلهي هو الدّافع إلى المعرفة بما هي مشاهدة وكشف مباشر وذوق فإنه ينتهي إلى مقام "الفناء" وبهذا أمكننا أن نفند تلك القراءات التي ذهبت إلى القول: إن أحمد زروق يعتبر «الحب مرحلة تأتي بعد مرحلة الفناء لا قبلها»[10]. ذلك أنه من المحال أن تتقدم النتيجة على السبب. ولنتساءل : هل من وظيفة للمحبّة إذا بلغ الصوفي العارف درجة الفناء؟

---

(١) م. ن، ص. ن.

(٢) أحمد زروق، **شرح نونية الششتري**، ص ٤.

(٣) أحمد زروق، **شرح الحكم**، ص ٢٤٥.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) م. ن، ص ٢٤٥.

(٦) م. ن، ص. ن.

(٧) م. ن، ص ٢٩٣.

(٨) الراشدي ، **ابتسام الغروس**. ص ٩٧.

(٩) انظر حول ذلك القشيري، **الرسالة** ، صص ٦٧ ـ ٦٨.

(١٠) علي فهي خشيم، **أحمد زروق والزروقية**. ص ٢٣٢.

يقول ابن عربي مبيناً ذلك: «أما الفناء... فهو فناؤك عن العالم بشهودك الحق أو ذاتك، فإن تحققت ممن تشهد علمت أنّك شاهدت ما شهدته بعين الحق»[1]، كما أنّك «بهذا الفناء من حيث صفاتك تكون عين الحق وصفته»[2].

بهذا نتبين كيف أن "الفناء" مقصد "المعرفة الوجدانية" الكاملة، ودلالة قطعية عليها، وهو أعلى مراتب العرفان الذوقي، والمحبّة من مقدماته، مثلما هو ناجم عنها، وهذا يجعلنا نستنتج أن مفهوم الفناء كما وظفه متصوّفة إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م يحيل على معان ثلاثة، أولها: المعنى الأخلاقي المتمثل في سقوط الأوصاف الذميمة والإعراض عن مباهج الدنيا، وثانيها المعنى السيكولوجي الذي يسقط بموجبه التمييز حيث يكون الفناء عن الأشياء كلها لأجل ما فني به، المعنى الثالث يوافق معنى السّحق أو الفناء الذّاتي استلهاماً لما ورد في القرآن: «فلما تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صعقاً» (الأعراف، ١٣٤).

نجد لدى الجرجاني تعريفاً مدققاً لهذا المعنى حيث يقول: «الفناء سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة.والفناء فناءان أحدهما ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك، والملكوت، وهو الاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحقّ»[3]. وقد تأثر "الفناء" في الفكر الصوفي بالتصوّر الذي أرساه التصوف المعرفي حول هذا المفهوم ليتخذ، بموجب ذلك، معنى ذا دلالات انطولوجية سواء في ما تعلّق بإشكالية المعرفة، أو بمسألة الوجود، إذ استحال هذا المفهوم معنى يتجلّى على الصعيد الأنطولوجي بتحقق وحدة الحقّ والخلق، وباندراج صور الكثرة في عين الوحدة، وتتحدد وظيفته ابستمولوجياً عند إثباته أن المعرفة للحقّ هي عينها معرفة الوجود المطلق للَّه[4]. ويقدّم لنا الجرجاني تعريفاً آخر للفناء يحدد من خلاله هذا المعنى المزدوج فيقول: «الفناء هو شهود واندراج الحق في الخلق، حتى يرى عين الوحدة في صورة الكثرة، وصورة الكثرة في عين الوحدة»[5]، وهذا يعني تخليص النفس العارفة من كل ما ليس لله، وهو ما عبّر عنه الششتري بقوله:

اتــرك الــحــظــوظ واجــرد | واذهــب لــلــتــخــلّــي
واقــطــع الــعــلائــق تــكــســى | حــلّــة الــتــجــلّــي
واقــصــد الــوجــود الــمــطــلــق | تــظــفــر بــالــتــجــلــي[6]

وما تجدر الإشارة إليه هنا أن "مقام الفناء" في مقالات صوفية إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج٣، ص ٥١٣.
(٢) م. ن، ص. ن.
(٣) الجرجاني، **التعريفات**، مادة فناء، ص ١٧٦.
(٤) حول هذه الوظيفة المزدوجة للفناء، يمكن مراجعة: العدلوني الإدريسي، **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، صص ١٦٧ ـ ١٦٨.
(٥) الجرجاني، **التعريفات**، مادة سفر، ص ١٢٤.
(٦) الششتري، **الديوان**، ص ١٥٥.

لم ينجم عنه ما يصطلح عليه "أدب المعراج"(*) وهو عبارة عن تصوير فنّي لتجليات الحقائق العلوية، ولمخاطبات الذات الإلهية للعارف، ولحديث العارف الصوفي بدوره إليها. فباستثناء ما أورده ابن مخلوف الشابي على لسان الوحدة الإلهية المطلقة، أو على لسان "الكليم"، فإن كلاً من الرّاشدي وزروق اكتفيا بإبانة أسس منهج الكشف المباشر والكلام عن مقام الفناء في المعرفة دون أن ينقلا أو يصوّرا مكاشفات أو يذكرا حقائق ذات صلة بالعالم العلوي والوجود الإلهي. ومع أنّنا لمسنا لدى الراشدي ميلاً إلى اعتبار التجربة الروحية لشيخه ابن عروس نموذجاً مثالياً في استكناه حقيقة العالم العلوي والتلّقي عن الذات الإلهية، فإن أبرز ما وسم مجمل الفكر الصوفي في إفريقية في القرن المذكور هو التحفظ تجاه تصوير التجربة الصوفية وبيان ثمراتها فكأنّ الراشدي أراد أن يقف عند عتبات معراج الكشف والتجلي، وإن كان يسلّم بذلك منهجاً أمثل للمعرفة.

(*) أدب المعراج، اصطلاح حديث يُطلق على مجمل الأقوال والمكاشفات أو الأشعار الرامزة التي ينطق بها العارف الصوفي عند لحظات "الفتح" والتجلي أو عند بلوغه أرقى درجات العرفان والفناء في الذات الإلهية، وتعتريه أحوال السكر ولحظات الشطح الروحي، ومن ثم ارتبط أدب المعراج بالفنتازيا والغرابة وهو قابل لتعدّد آفاق القراءة وإمكانات التأويل. انظر في هذا الصدد سعيد الوكيل، **تحليل النص السردي معارج ابن عربي نموذجاً**، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ١٩٩٨.

الباب الثالث

القيم والتجليات في التاريخ

الفصل الأول

الأخلاق والحرية والقيم

I ـ التجربة الصوفية والحرية

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ معالجة مسألة الأخلاق والقيم في الفكر الصوفي في إفريقية القرن ٩هـ/ ١٥م من شأنها أن توفر لنا إمكانات واسعة لفهم طبيعة هذا الفكر، وأبعاد خطابه، ومعرفة ما يتصل بذلك من إدراك لآليات اشتغال هذا الفكر وبناء المفاهيم والتصورات والقيم. كما أن ذلك من شأنه أن يكشف عن وجاهة الأطروحة التي نرمي من وراء هذا البحث إلى البرهنة على صدقيتها والمتمثلة في وجود فكر أخلاقي مداره النفس ومصدره فلسفة أخلاقية ذات نزعة صوفية تكشف عنها طبيعة الأصول المرجعية لهذا الفكر. ولعل ما يدعّم صدق هذه الفرضية، ويؤكد وجاهة الطرح المتعلق بها، هو ظهور منحى "النقد" و"الإصلاح"(*) في هذا الفكر، ونقصد بالنقد المعنى الأخلاقي التربوي الذي برز في سياقات كثيرة من نصوص هذا الفكر، إذ تمّ نقد الممارسة الطقسية التعبديّة الخالية من كل بُعد روحيّ والمفتقرة إلى المعنى، كما تمّ نقد الممارسة الصوفية التقليدية لابتعادها عن نقاوة المبادئ المؤسسة ومثالية الغايات. وقد بدا ذلك واضحاً وثابتاً في مدوّنة أحمد زرّوق على الأخص، كما أعيد التأصيل للقيم الروحية الصوفية، والقيم الفكرية الأخلاقية الذوقية التي تمثل شرطاً لإمكان قيام التجربة الصوفية ذاتها وبلوغ مقاصدها، وتحقيقها التعالي الروحي، وهو ما اشترك فيه زروق مع ابن مخلوف الشابي ودافع عنه الراشدي بعد أن تجلّى ذلك على أكمل صورة في سيرة شيخه أحمد بن عروس، وصار له منحى حياة ووجود.

(*) نستعمل هنا مصطلح "الإصلاح" بالمعنى الصوفي ذاته الذي ترسخ في كتابات أوائل المتصوّفة. إذ إن التّصوف «علم قُصد به إصلاح النفوس» وبه (تداوى القلوب)، ذلك أنّ النفوس بعد أن تصدأ أو تصيبها الغفلة وتستهلكها الحسيت، تحتاج إلى من يوقظها ويعيد إحياءها، وفي هذا تكلم الترمذي، انظر كتابيه: **المسائل المكنونة**، تحقيق محمد إبراهيم الجوشي، دار التراث العربي، مصر، ١٩٨٠؛ **رياضة النفس**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢. وكذلك الشأن بالنسبة إلى مشروع **إحياء علوم الدين** للغزالي الذي يدور في مجمله على فكرة صوفية هدفها تربية النفس والسموّ بها وطبعها بمعاني التخلق الإلهي. وفي السياق ذاته تندرج أفكار زروق وكذلك رسائل ابن مخلوف الشابي إلى مريديه.

ويبدو أن مثل هذه المناحي التي طبعت الفكر الصوفي في إفريقية في هذا الطور بالذات من تاريخ التصوف كانت وراء انفتاحه على الواقع والتاريخ وتأثيره في حياة الناس وطبيعة البنى الذهنية والنفسية العامة. ومثلما انفتح هذا الفكر على الواقع والتاريخ، انفتح أيضاً على النظر والتأمل ليكون بذلك إسهاماً على غاية من الأهمية في تاريخ الفكر الصوفي مطلقاً.

ويمكن أن نكشف عن معالم عن معالم هذا التصوّر انطلاقاً من فرضية أساسية مفادها وجود علاقة متينة تربط بين نظرية القيم والأخلاق وفلسفة المعرفة عند الصوفية حيث يشترط العارف الصوفي في القيم والأخلاقيات أن تتحول إلى مجال الممارسة والفعل، إذ إن التصوف أخلاق ومعرفة ينجم عنه اكتمال في الأوصاف الباطنية وكمال النفوس بإصلاحها وصقلها إلى حد يكون معه "توافق الحال مع المقال" ثم تحقيق "العبدية"[*] أولاً وذلك لضمان سلامة القصد، فيتحقق بذلك الخلاص من التبعية للشيء لضمان الاستقلال عنه بالذات وعن طريق بذل الوسع في تطهير النفس وطلب سموّها وكمالها فتتحقق "العبدية" باعتبارها انعتاقاً من الشيئية والتبعية للجسد ولعالم الحسّ، أو لتسلط أي نظام يعارض الإرادة الصوفية بما هي فكرة أخلاقية ونزوع قيمي هدفه "العبدية" للخلاص من التبعية، وهو مقام محمود تفارق النفس عنده كل منبوذ ومثاله الأعلى الحرية لتحقيق إنسانية الإنسان بما هو "صورة لله" أو "خُلق على صورته" بحسب ما جاء في الحديث النبوي. يقول عبد اللّه العروي في مجال صلة التجربة الصوفية بالحرية : «إن التصوف تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية الطبيعية والاجتماعية والنفسانية»[1]. ويشرح طبيعة هذه الحرية ونموذجيتها مقارنة بمفهوم الحرية في حقول معرفية وفكرية سياسية أخرى يقول : «إنه كلما اشتد الخناق على الفرد احتد وعيه بالحدود الاصطناعية التي تحدّ من تصرفاته... ومنها حدود النفس والعشيرة والشرع والسلطان والطبيعة، فيواجه الضغط الخارجي بنفي أسبابه، ويكتسي النفي صورة الانسلاخ، وإذا انسلخ عن المادة نفى النواميس الطبيعية، وإذا هجر المجتمع بطل مفعول القوانين... وتنتهي حتماً عملية التجريد هذه بالتماهي الكلي مع فكرة الحرية»[2]. ويستنتج بناء على ذلك «أننا نلمس معنى الحرية المطلقة في الإسلام عند المتصوفة، لا عند المتكلمين أو الأصوليين»[3]. ويفصّل طه عبد الرحمن ذلك على نحو أدقّ قائلاً : «إذا تحرّر المتقرّب (العارف الصوفي) من التبعية للأوصاف الكونية، أصاب ما يمكن أن ندعوه بـ "الحرية الوصفية" أو "الوجودية" التي تتميز عن غيرها من الحرّيات

(*) سبقنا إلى استخدام هذا المصطلح طه عبد الرحمن حيث يرى أن "العبدية" هي معرفة العبد لذاته في تبعيتها، «أي معرفة الإنسان للارتباط الذي يحصل له بأكبر الفوائد، ولا فائدة أكبر من تعيين وجوده وتحقيق سلوكه، فتكون العبدية هي معرفة الارتباط الذي يحصل به التعيين الوجودي والتحقق السلوكي انظر كتابه **العمل الديني وتجديد العقل**». المركز الثقافي العربي، ط٣، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص ١٣٠ و ١٥٩.

(١) عبد اللّه العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ١٩٩٣، ص ٢٢.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) م. ن، ص. ن.

التّملكية العامة بأنها حرّية تخرج عن التّملك من جانبين : جانب عدم تملّك الغير للمتقرّب، وجانب عدم تملّك المتقرّب لغيره، بينما الحرّيات الأخرى لا تحقق إلا جانباً واحداً من عدم التملك»[(١)].

لقد ارتقى هذا التصوّر لمعنى الحرّية بما هي قيمة وجودية إلى نموذج نظري خلقي ترجمته أخلاقيات عملية وانطوت عليه نصوص أعلام التّصوف في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م وأضمرته مقالاتهم وأنماط سلوكهم، فكان ذلك من أسباب تصادمهم مع مؤسسات الفقه والتشريع وسلطة القيم الدينيّة السياسية السائدة آنذاك، بعد أن اصطدموا على صعيد النظر مع مقالات الفلاسفة وأولي الأمر في تقرير العقيدة الدينية وحسم قضايا التفكير الديني ونعني بهم المتكلمين، أو أهل الكلام، ولنا في تجربتي أحمد بن عروس وابن مخلوف الشابي وتجلياتهما في الواقع مثال بليغ في الكشف عن صدقية هذا الاستنتاج.

وهكذا كان الفكر الصوفي، بما هو نظرية في المعرفة تقتضي فهماً معيّناً لطبيعة الحقيقة الدينية وأمّهات مسائلها، وبما هو فلسفة في الأخلاق والقيم، ذا وضع غريب في دائرة النظر، فقد ظلّ يقبع على هامش الخطاب الديني الرسمي، رغم تسرب مفاهيم هذا الفكر وتصوراته إلى تآليف المتكلمين وعلماء الدين واعتمادهم عليها في صياغة معرفة بالدين نموذجية وذات معقولية، معرفة بالدين ومبادئه. كما أن أعلام هذا الفكر وكبار رموزه ممن مثّل تجاربه الحية وجسّد قيمه وأخلاقياته في الواقع والتاريخ ظلّوا مغتربين، بل كانوا شخصيات شبه مهمشة[(*)] اضطرّت إلى أن تحيا وضع اغتراب، وتكون تجاربها باستمرار باحثة عن شرعية، أو طالبة لاعتراف شكلي هدفه درء الخلافات، ووضع حدّ للتعارضات مثلما هو الحال مع ابن مخلوف الذي كان يعتقد اعتقاداً جازماً في وجاهة المبادئ والمثل المؤسسة لتجربته الرّوحية، وما اتصل بها من أخلاقيات صارت نماذج تُحتذى في الواقع الاجتماعي إلى حدّ أمست معه قيماً مرجعية تؤسس لأنماط حياة ووجود. غير أن التضييق عليه، والطعن في مجمل العناصر المؤسسة لتجربته دفع به إلى التماس الاعتراف بالشرعية من المؤسسة الفقهية الدينية، فكان طلبه الإجازة التي منحها إياه الشيخ محمد الرّصاع (ت٨٩٤هـ/ ١٤٨٨م) الذي كان ميّالاً بطبعه إلى احتذاء النموذج الصوفي في الأخلاق والورع

(١) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، م. س، ص ١٣٣.

(*) تجدر الإشارة هنا إلى أنه من الضروري أن نبين أن ما يقع على هامش المركز ممثلاً في وضع الشخصيات الحاملة للواء مشاريع فكرية تعدّ مهمشة ليست هي بالضرورة كذلك بالنسبة إلى المركز إذ الهامشية في هذا السياق يمكن أن تعرّف من منظور تاريخ الأفكار واستناداً إلى رؤية انتروبولوجية على أنها تبرز من خلال تلك الجماعة الدينية التي خالفت مجمل المقالات التي انشأتها الجماعات الإسلامية مثلاً حول أصول الدين ودعائم الاعتقاد، ونزعت في عقيدتها إلى إنكار أركان في الدين، محكمه ومتشابهه، تتعلّق بالألوهية والإمامة والنبوّة والمعاد...إن هامشية الفرقة تتحدد في الظاهر بالسيادة والنفوذ والرقم، لكن قبل هذا كله يقتضي تأويل عقائدها للنص الديني، القطع مع السّنة الثقافية والتصور السائد للكائن ومنزلة الفرد.... انظر في خصوص هذا التعريف: منصف بن عبد الجبيل، **الفرقة الهامشية في الإسلام**، مركز النشر الجامعي ـ تونس ١٩٩٩، صص ٤١ ـ ٤٢.

والصلاح واعتباره شرطاً لتحصيل العلم اليقين، بعد أن صار ذلك النموذج يحظى بهيبة ووقار كبيرين لدى العامة وأهل السلطان من أمراء بني حفص وحاشيتهم.

وكثيرة هي الوقائع التي احتفظت بها مصنّفات التاريخ والمناقب وكتب الفقه، فضلاً عن كتب أرباب الصوفية التي تصوّر مظاهر أخرى لأوجه التعارض والتنافر بين الفقهاء والمتصوّفة. وقد أنكر الفقهاء على المتصوّفة ـ في هذا الطور من تاريخ الفكر الصوفي ـ مقالاتهم في حين تأرجح السّاسة والأمراء بين معارضة هذا الإنكار وتأييده وتبنيه أو السكوت عن الأمر ومؤازرة أهل التصوف، وكان ذلك يجري بحسب مقتضى واقع السياسة ووضع السلطة ذاتها وطبيعة أحوال الرعية...[1].

وقد بدا لنا من الضروري قبل الانطلاق في تحليل عناصر هذا القول والكشف عن دلالاته المختلفة وما أرتبط بها من مفاهيم نظرية أو أخلاقيات عملية أن نبادر إلى دراسة معالم نظرية الفكر الصوفي في افريقية في الأخلاق والقيم، وفي النفس وأدبيات إصلاحها، إذ تبين لنا أن ذلك ينطوي على "حكمة" تنتظمه، يمكن أن نطلق عليها مصطلح "الحكمة الصوفية"، وهي حكمة تؤكّد ضرورة إحكام الصلة بين النظر السديد وحُسن التدبّر اللذين يعضدهما ذوق وكشف متعاليان، تهيئ لهما تجربة روحية تقوم بدورها على تلازم الحال والمقال وتجاوز الظاهر إلى الباطن والتفسير إلى التأويل والجسد إلى الرّوح. ومن هذا المنطلق ظهرت الحاجة إلى الخوض في مبحث "السماع" بما هو ممارسة فنية وإتيقية في آن تنجم عنها قيم فكرية وجمالية تتضمن بدورها معالم رؤية فكرية تتعلق بالنفس ومراتبها الخلقية والعرفانية، وبالإنسان في علاقته بمحيطه الخارجي وبالوجود، فيكون "السماع" بما هو تأليف للشعر وتذوّق له وباعتباره سماعاً للألحان أداة وطريقاً إلى تشكيل صورة موجد الكائن الصوفي في الوجود ذاته، وإن كان ذلك وفق شروط، وله حدود[2].

وهكذا كان الخوض في السماع الصوفي محلّ نزاع واختلاف بين أهل التصوف وخصومهم من المعترضين على السماع، كما كان ذلك مدار نظر تعدّدت الفهوم بشأنه حتّى بين المتصوّفة أنفسهم، لا سيما وأنّ طقوس السماع تتداخل بطقوس العبادة وأدبيات التنسك اليومي في جوانب كثيرة.

ومن هنا أمكن أن نخلص إلى القول: إنّ النموذج الخلقي وما ارتبط به من قيم فكرية وروحية وجمالية عند متصوّفي القرن ٩ هـ/ ١٥م في إفريقية ينتهي بدوره إلى طلب تحقيق الفناء عن العالم الحسّي عند استكمال قطع المعراج الروحي، والتحقق بالمقامات وتلقّي الواردات أثناء الأحوال، وهو ما يعني أن المنحى الأخلاقي استحال معرفة ذوقية بـ"جواهر المعاني" التي تلقى في قلوب العارفين وهممهم، وبهذا يغدو منزع المعرفة الذوقية قيمة أخلاقية وموجداً خلقياً إتيقياً، فجمالياً وجودياً يحقق السعادة القصوى التي تمثل المقصد الأعلى للتجربة الصوفية ذاتها.

---

(١) انظر مثلاً برنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، ج٢، ص ٣٥٣.

(٢) حول صلة قيمة السماع بتمعين وجود الكائن الصوفي وبتحقق أطوار تجربته الروحية ومداراتها، يمكن مراجعة الفصل الذي عقدته أيضاً إيفا ميروفيتش حول السماع. ضمن كتابها: Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Ed. Sindbad, Paris, 1978, p. 181.

II ـ الفكر الأخلاقي وإصلاح النفس

تدور مجمل أفكار هذا المبحث على تحليل مكوّنات الفكر الأخلاقي الصوفي بما هو فلسفة أخلاقية موضوعها معرفة النفس الإنسانية وإصلاحها من خلال السّمو بها عن الحسّي الجسدي والدنيوي رغبة في إدراك نوع من الكمال وبلوغ مرتبة من السعادة المفارقة.

ولهذا سننظر في النفس من جهة أقسامها وقضاياها، ومسالك ترييضها والسموّ بها إلى مراتب الكمال الخلقي والرّوحي. أي أننا سنعمل على مقاربة الأخلاق الصوفية بما هي آداب وقيم عملية تربوية تتعلق بإصلاح النفس والارتقاء بها إلى عوالم الفضيلة، ومن ثمّ سنسعى إلى البرهنة على طبيعة التصوّر الصوفيّ لماهية النفس وأقسامها ولدورها المحوري في مسار "اكتمال" التجربة الروحيّة للعارف الصوفي وهو ما من شأنه أن يمثل مساراً منهجياً يقود إلى إدراك أسس نظرية الصوفيّة في الأخلاق، ويساعد على معرفة خصائص الفكر الأخلاقي عند متصوّفي إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م، مع الإحاطة بمحدّداته النظرية.

وسننطلق من تساؤل محوري هو : هل كانت هناك مميزات لهذا الفكر في فهمه لماهية النفس وأقسامها في تحديده لدور "الأخلاق الصوفية" في تحصيل كمال النفس اختص بها عن نظيره المتقدّم عليه، أو مقارنه المعاصر له؟

لقد اهتمّ ابن خلدون[١]، وكذلك متصوّفي إفريقية (ق٨هـ)[٢] وأغلب أعلام الفكر الصوفي المغربي من ذوي المناحي الأدبية على الأخص كابن الخطيب[٣] بمبحث الأخلاق الصوفية وآداب إصلاح النفس ورياضاتها، وهو ما كان له الأثر البالغ في مسارات الفكر الصوفي في إفريقية في العهود اللاحقة ولا سيما منها الحقبة الزمنية الممتدة على كامل القرن ٩هـ/ ١٥م، إذ نجد عناية فائقة بصياغة معالم مذهب في الأخلاق ومنظومة آداب في التخلّق يتقوّم بها وجود الصوفي، وتكون له بمثابة منطلقات لبناء لبنات تجربته في المعرفة والحياة الروحية إلى حدّ يصبح معه "الإشراق"، بما هو مطلب لهذه التجربة ممكناً «بحسب التخلّق بالأخلاق النورانية»[٤].

---

(١) لقد سبقت الإشارة إلى أن ابن خلدون يقف بالمجاهدة الصوفية عند حدود "مجاهدة التقوى"، ويؤكد ذلك من دون أن يبدي أي اعتراف بمجاهدة الكشف، والمعلوم أنّ مجاهدة التقوى وكذلك مجاهدة الاستقامة لا تتجاوز دائرتهما مجال الأخلاق والسلوك. وقد ورد هذا التصور في **المقدمة** ضمن فصل "علم التصوف". انظر بيان ذلك في المبحث الأول الوارد ضمن الفصل الثالث من الباب الأول من هذا العمل.

(٢) انظر ضمن الباب الأول من هذا العمل المبحث الخاص بدراسة النفس والأخلاق في الفكر الصوفي في إفريقية إلى حدود القرن ٨هـ.

(٣) يؤكد ابن الخطيب في **روضة التعريف** أهمية المعاني الأخلاقية للتجربة الصوفية، ولطبيعة نسقها الفكري ونجده يستلهم أقوال أوائل المتصوّفة في المشرق العربي فيقول : إن «التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف، ومداره على بذل المعروف، وكفّ الأذى»، ج٢، ص ٣٤٠.

(٤) انظر: ابن محلوف الشابي، الرسالتان الثانية والثالثة ضمن **مجموع الفضائل**، تح. مبروك السوسي، ص ١٧٣ وما بعدها.

إن الناظر في مدونة أحمد بن مخلوف الشابي ليجد حضوراً مكثفاً لمصطلح الأخلاق وللاشتقاقات المصدرية المتفرّعة عنه وخاصة مصطلح "التخلّق"، إذ ورد الحديث عن «التخلق بأخلاق أهل الجنة»[1]، و«التخلق بأخلاق أهل القربة إلى اللّه»[2]، و«التخلق بالأخلاق الروحانية»[3] و«التخلّق بالأخلاق المستحسنات»[4] و«تخلّق القلب بنور العلم»[5]، و«التّخلّق بأخلاق سيد المرسلين باعتبار أن ذلك يمثل شرط تحصيل سعادة المرء في الدارين»[6]. ونلمس لدى ابن مخلوف حرصاً على ربط هذه المنازع المختلفة لفضيلة التّخلق بمنازل المقامات الصوفية وما ينطوي عليه ذلك من رياضات للنفوس وصقل للقلوب لتدرك عبر ذلك الأحوال والمواجد العالية. ومن الثابت أن ذلك يحصل استناداً إلى ما تنطوي عليه النفس الإنسانية ذاتها. ويمكن أن ننطلق من هذا القول الوارد في الرسالة السادسة عشرة من **مجموع الفضائل** للاستدلال على المنحى الفكري الأخلاقي في تصوف ابن مخلوف الشابي، وهو قول يستوجب فهمه استدعاء مواقف وآراء أخرى قالها ابن مخلوف في الغرض ذاته.

ورد القول المشار إليه على النحو الآتي : «أيها الفقراء العقلاء السادة الفضلاء، أوصيكم بتقوى اللّه في السّر والعلانية، والوقوف عند حدود اللّه ظاهراً وباطناً ومراعاة الخواطر، وتطهير النفس من الرذائل والقبائح، والأخلاق المذمومة وتزيين القلب بالأخلاق المحمودة، والصفات المرضية، والمواظبة على اتباع السنة، والفرار من البدع المضلّة، والأهواء المارقة والآراء الفاسدة، وإياكم والتعصب وبغض أهل اللّه، وكونوا عباد اللّه لا عباد الهوى، وتعاونوا على البر والتقوى، ومن اهتم بصلاح قلبه لزم ما يعنيه»[7].

نلاحظ تداخلاً عميقاً بين المعجم الديني القرآني الصرف والمعجم الأخلاقي الفلسفي الذي اتخذ هنا بُعداً اجتماعياً وإنسياً عضّدته آيات قرآنية. فبعد أن أكّد ابن مخلوف ضرورة مجانبة "هوى النفس" من جهة كونه عائقاً أمام تحصيل الفضيلة والكمال الخلقي، نجده يدعو إلى التعاون من أجل البرّ والتقوى. كما نلاحظ تدرّج ابن مخلوف في خطابه الذي ابتدأه بأداة نداء ـ أيها ـ في مخاطبة مريدي المتصوّفة وأهل التّصوف انطلاقاً من مقام الفقر حيث «الاستغناء باللّه عمّا سواه»[8]. وقد دلّت على ذلك كلمة "الفقراء" التي تعني في التّصور الصوفي «الخواص من الأتقياء، (وهم) صفوة اللّه من عباده، ومواضع أسراره بين خلقه»[9]، والفقراء هم أنفسهم "العقلاء"، الذين امتلكوا صفة "التّعقل" وصاروا بها من ذوي الرأي السّديد، والبأس الشديد في مغالبة هوى النفس. وممّا نستنتجه هنا أن الأدوار الأولى للعقل في المنظومة الصوفية تتمثل في كبح جماح الهوى، وسياسة النفس بآداب التخلّق بالأخلاق الإلهية والسموّ بها باتجاه مدارج

(١) م. ن، ص ١٨٦.
(٢) م. ن، ص ١٨٧.
(٣) م. ن، ص ١٩٠.
(٤) م. ن، ص ٢٠٩.
(٥) م. ن، ص ٢٤٤.
(٦) م. ن، ص ٢٧٤.
(٧) م. ن، ص ٢٥٩.
(٨) القشيري، **الرسالة**، ٢٧٢.
(٩) م. ن، ص. ن.

العرفان[1] حيث الفضيلة التي تجعل "الفضلاء" من المتصوّفة بمنأى عن الأهواء والآراء الفاسدة، وفي حلّ من "عبادة الهوى" ولا إخلاص لهم إلا لعبادة اللّه وهو ما يكشف عنه هذا النص لابن مخلوف الشابي. وهذا ما يجعلنا نستنتج أن مقام الفضيلة[*] في الأخلاقية الصوفية هو مقام مركزي به تنال أعلى درجات الكمال الخلقي، وعليه تدور أغلب الأحوال والمقامات، ويمثل إدراكه شرط حصول حقّ اليقين في قلب الصوفي على الصعيد المعرفي. وقد كان ذلك محور ما دعا إليه ابن مخلوف من خلال ما اصطلح عليه بـ: "علم السرّ وعلم النفوس"، وهو علم قُصد به إصلاح النفوس، وهذا العلم لا يكون إلا تفكيراً أخلاقياً هدفه التوجه بالنفس إلى ما تتطهّر به روحيّاً ووجدانيّاً، وتتقرّب من اللّه وتتحقق به ذوقياً وخلقياً، وإن استوجب ذلك هجرة المجتمع والانعزال عن الناس ومخالفة أخلاقهم بالأخلاق الصوفية التي يسطرها المتصوّف لنفسه مستغرقاً في أطوارها، وذلك وجه آخر لما اصطلحنا عليه بـ: "إتيقا التجربة الصوفية" حيث تكون أخلاقيات الرجل الصوفي وآراؤه أحياناً في تعارض مع المألوف، وعلى نقيض مع المشترك

---

(١) لقد تبلور هذا المعنى الأخلاقي للعقل بما هو عقال للنفس وكبح لجماح الهوى فيها مع المحاسبي منذ فجر القرن ٣هـ/ ٩م حيث نجده في مؤلفه **فهم القرآن ومعانيه** يشرح ما جاء في سورة البقرة (الآية ١٦٤) "لقوم يعقلون" بقوله: «إنه (اللّه) جعل العقول معادن الحكمة ومقبس الآراء ومستنبط الفهم ومعقل لعلم، ونور الأبصار، إليها يأوى كل محصول، وبها يستدل على ما أخبر به من علم الغيوب، فبها يقدّرون الأعمال قبل كونها، ويعرفون عواقبها قبل وجودها، وعنه تصدر الجوارح بالأفعال بأمرها، فتسارع إلى طاعتها. أو تزجرها فتمسك عن مكروهها»، ص ٢٦٦. ونجده في سياق آخر من المؤلف نفسه يجعل "العقل" وسيلة لاكتساب فضيلة الخلق وينزله في منزلة الإرادة وفي هذا يقول إن: «العاقل عن اللّه عز وجل، بدلائل الكتاب مستبصر بحبله، وهو في كل مهلكة معتصم، ولربه بتلاوته في الخلوات مناج لأنه بنجاة نفسه يفهم كلام الرّب... ليحيي به قلبه». م. ن، ص ٢٧١.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن قداسة العقل، واعتباره جوهر الفضيلة الأخلاقية، فكرة متأتية من طبيعة التصور الذي ساد لدى أرباب الصوفية بخصوص قصة خلق العقل "وأنه أول ما خلق اللّه"، و"أنه في أصله نور"، ـ وفي ذلك تُروى أحاديث نبوية كثيرة ـ وقد ترددت هذه المعاني في كتابات المحاسبي والغزالي وابن عربي.

(*) تتحدد الفضيلة في الفكر الأخلاقي العربي الفلسفي والصوفي على السواء بأنها كمال في النفس، وشوق غريزي فيها تنقاد به إلى الأحسن والأسمى. وهي عند الفارابي مطابقة للسعادة إذ السعادة في نظره فضيلة عقلية نظرية تمنحها الحكمة، وهي تمهيد لما تناله النفس من سعادة قصوى في الحياة الآخرة حيث تحصل سعادة النفوس الفاضلة ويتم خلودها. ويرى الفارابي أن الفضيلة تشمل في معناها الواسع الفضائل النظرية والفكرية والخلقية وكذلك فضائل الصناعات العملية. انظر كتابه: **تحصيل السعادة**، تح. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص ٦١. انظر محمد فاروق النبهان، «اهتمام العلماء المسلمين بالتربية النفسية»، ضمن دورية **آفاق الثقافة والتراث**، الرقم الأول، حزيران/ جوان ١٩٩٣، منشورات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، ص ١١. وهنا نشير إلى أنّ تصوّر الفلاسفة والمتصوّفة العرب للفضيلة يباين بعض الشيء التصور الفلسفي اليوناني للفضيلة كما قال به أرسطو الذي يرى أن السعادة هي فضيلة عملية سياسية بدرجة أولى. انظر كتابه **الأخلاق إلى نقوماخوس**، ترجمة اسحق بن حنين، تح. عبد الرحمن بدوي، الكويت، ١٩٧٩، ص ٣٥٣.

الأخلاقي العام للمجتمع. وفي هذا يردد ابن مخلوف الشابي قول المتقدمين عليه من رموز التصوف ومنهم أبو الحسن الشاذلي الذي يرى أن «الناس كالحجر ما أخطأك منها أحسن مما أصابك... استقم إذا اعوجّ النّاس ولا تعوّج إذا اعوجّوا، وكن أحرصهم على الخير وأشدّهم لله خشية»[١]. وهذا يعني أن إتيقا الأخلاق الصوفية، في نظر ابن مخلوف، غير سلبية فهي تنشد الأجدى والأفضل لـ"النّاس" من خلال "الحرص على الخير". ويتضح ذلك من خلال طبيعة الشروط التي يضعها لتأسيس هذه "الإتيقا" وفقا للنموذج الذي تحمله ذات الصوفي العارف متمثلاً في "الوليّ". وفي هذا يقول: «فمن وافقك في ذلك وأعانك عليه فاتخذه وليّاً وكن به حفيّاً. ومن لم يصاحبك على ذلك فاتركه حيث وجدته، واعلم أنك ما صحبته ولا فقدته»[٢]. وبهذا يتبين لنا أن ابن مخلوف يعتمد أسلوب ابن مشيش عندما توجّه إليه الشاذلي في ابتداء أمره قائلاً: «اللّه، اللّه في إخوانك حرّكهم بالوعظ، وهزّهم بالرجاء، واقبضهم بخوف الفوت، وابسطهم بلسان الامتنان... واهتدِ بمن به يقتدى، واقتد بمن كانت له همّة شامخة ولطيفة في العلم راسخة»[٣].

بهذا يتضح أن الأخلاقية الصوفية ليست مجرّد التزام بقواعد العبادة أو أداءً باهتاً للطقوس الدينية فذلك لا يساعد في تحصيل خلاص أو سعادة ولا يهيئ النفس لأن تبلغ يقيناً. ومن هنا كان ابن مخلوف يؤكد أهمية حضور القلب بالتماهي مع الحقيقة الكلّية والشوق إلى الوجود الأسمى مع الذكر باللسان إذ إن التّصوف لا يزيد من جهة كونه أخلاقاً على أنه «طهارة للقلب بالأخلاق المرضية»[٤] التي هي مقدمة «لإصلاح النفوس»[٥] و«صلاح القلوب»[٦]. ويتطلّب تحقيق ذلك ترسيخاً للتجربة واستمراراً لها وفي هذا يقول ابن مخلوف: «اشتغل بصلاح نفسك حتى تتجلى مرآتها من كل صفاتها»[٧]. وهو ما يؤهل نفس العارف لأن يتجلّى فيها السرّ المودع فيها عند النفخ. وفي هذا السياق يرى ابن مخلوف أنه بين الآية التي يفيد معناها أن الإنسان نفخ فيه اللّه من روحه «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي» (الحجر، ٢٩) والآية التي تقول: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم» (فصلت، ٥٣)[٨] صلة متينة تتمثل في أن الرؤيا في النفس تكون بمثابة التّجلي وهو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وحقائق الوجود[٩]. ومن هنا يؤثر ابن مخلوف المعنى الذي تضمنه الحديث النبوي: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، ذلك أنه إذا كانت معرفة النفس

---

(١) **مجموعة الفضائل**، ص ١٨١.
(٢) م. ن، ص. ن.
(٣) م. ن، ص ٢٢١. وانظر **درّة الأسرار**، حيث يأمر عبد السلام بن مشيش أبا الحسن الشاذلي قائلاً: «يا علي، اللّه، اللّه. والنّاس، النّاس نزّه لسانك عن ذكرهم وقلبك التمايل مع قلبهم..». م. ن، ص ٧.
(٤) م. ن، ص. ن.
(٥) م. ن، ص ١٨٠.
(٦) م. ن، ص ١٩١.
(٧) م. ن، ص ١٩٧.
(٨) م. ن، ص ١٩١.
(٩) ابن عربي، **الرسائل**، ص ٩.

شرطاً لمعرفة الرّب، فإنه يستوجب إدراك الوسائل التي تمكّن من معرفة النفس، ويتوقف عليها صلاحها وتطهيرها وذلك لا يتأتى إلا بتنوير القلب بالذكر والمعرفة، والتخلق بالأخلاق الإلهية، وهذا ما يقود بدوره إلى معرفة اللّه مصدر الأخلاق والفضيلة والكمال.

III ـ التجربة الصوفية بين الحكمة والإتيقا

يمكن أن ننطلق في هذا المبحث ممّ تمت الإشارة إليه في مقدمة هذا التأليف وهو أن التجربة الصوفية في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م كما جسّدها ابن مخلوف الشابي وابن عروس من خلال **ابتسام الغروس**، تجربة فكر وفن، معرفة وجمال. فهي تقوم على الإخلاص لمبدأ "التخلّق" من خلال تكثيف الرياضة الروحية والتماهي عبر "إتيقا" متجددة ومتحولة مع المتعالي على نحو لا يقبل أوامر التقنين الفقهي والتشدّد في الدين تطلعاً إلى إدراك مقام الأنس العميق والتخلق بالأخلاق الإلهية التي تتّخذ منحى جمالياً عبّرت عنه لغة القرب وشق الصدر والإشارات اللطيفة والرؤيا. وهذا يعني أنّ المرجع في تمثّل المقدّس، والعمل به لم يعد متمثّلاً في أحكام الفقهاء وأقوال أئمة المذاهب، وإنّما صار مرجعه تّلقي الذات مباشرة عن المتعالي وتحققها به الأثر البارز في ذلك.

إنّ التجربة الصوفية ترتسم باعتبارها إتيقا تحقق من خلالها الذات وجودها السعيد في العالم، وباعتبارها حكمة تنحت من خلالها هذه الذات العارفة فلسفتها في الحياة تلك "الفلسفة" التي لا تنفصل إطلاقاً عن مضمون رؤيتها للتّصوف، وللأخلاق الصوفية ولمقاصدها، وقد تجلّى ذلك لدى أحمد بن عروس من خلال التماهي الكلّي مع دقائق المنحي الملامتي والنزعة القلندرية في التصوف.

لقد سبقت الإشارة في الفصل التمهيدي إلى أن التجربة الصوفية منحى في المعرفة يطلب الحكمة الإلهية، عبر الإخلاص لحياة روحية عميقة فيها من التأمّل والتنسّك والذكر والسياحات الكثير. والمتأمّل في مؤلفات المتصوّفة يجد أن الحكمة لديهم تتحدّد باعتبارها نمطاً راقياً من المعارف العالية بحقائق الموجود. «فهي غاية الحكماء... وهي من وراء ذلك برزخ إلى يوم يبعثون»[١]. فالحكمة لدى أهل التصوف تجاوز لدائرة العقل والنظر والحسّ، ويتضح ذلك من طبيعة الكلام الذي يتّجه به العارف الصوفي عند بلوغه مقام الحكمة إلى العالم ومن فيه من أهل النظر إذ يقول: «الآن حين بدت شمس الحكمة تطلع عليك، وواضح نورها يصل إليك، عند ذلك تنجلّي لك ظلمات ما أعرضت عنه من العلم، وأغفلته من موانع العلل لفهمك»[٢]. وهذا يعني أنه بموجب هذا المقام يقتبس المتصوّف من مشكاة الحكمة الإلهية، ذلك أنه لمّا كان اللّه حكيماً والحكمة صفته[٣]، فإنّ الواصلين من أقطاب العارفين الذين فنوا فيه تصلهم أنوار هذه الحكمة،

---

(١) الجنيد. **الرسائل**، المقدمة، ص هـ.

(٢) م. ن، ص ٨.

(٣) انظر حول هذه المعاني: أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، م. س، ص ٩٢.

ويفسّر الجنيد ذلك بقوله: «إن الحكمة لمن اشتملت عليه الرّغبة، واستولت على خالص سرّه المحبّة، أشدّ عطفاً وحنيناً وميلاً من الأم الشفيقة، والأب الرفيق»[1]. ولعلّ هذا ما جعل الحكمة لدى أهل التصوف المعرفي تنقسم إلى "حكمة علمية" و"حكمة عملية"، ذلك «أن الحكمة لديهم لا تزيد عن كونها علماً يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجرّدة عن المادّة التي لا بقدرة الإنسان ولا باختياره، (وهي بموجب ذلك) علم بحقائق الأشياء وخواصها وأحكامها، على ما هي عليه وارتباط الأسباب بالمسببات وسرّ انضباط نظام الموجودات على ما هي عليه والعمل بمقتضاها»[2]. ففي نظر أهل الصّوفية يمثل هذا التصور تفسيراً لما جاء في القرآن: «ومن يؤتَ الحكمة فقد أُوتى خيراً كثيراً» (البقرة، الآية ٢٦٩)، ولهذه الحكمة في وجهيها العلمي والعملي مراتب وأطوار كثيرة منها "الحكمة الجامعة": بين معرفة الحقّ والعمل به، و"الحكمة المجهولة" وتتعلق بما خفي من معارف تتصل بالذات العليا أو بأسرار تدبيرها للكون... و"الحكمة المسكوت عنها"، وهي أسرار الحقيقة التي لا يفهمها علماء الرّسوم، والعوام و'الحكمة المنطوق بها" وهي المشتملة على الإحاطة بعلوم الشريعة والحقيقة[3].

ولما كان أمر الحكمة عصيّاً وتحصيلها صعب المنال، إذ يتطلّب إخلاصاً تاماً وإرادة منقطعة بالكلّية إلى ذلك، فإنّ ذلك يستوجب خروجاً عن المألوف والعادي في حياة البشر كما يتطلب ذلك قطيعة مع طرائق التحصيل والتلقين للعلوم المتداولة. إنها تجربة فردية ومشغل ذاتيّ ينجم عنه بحث مستمرّ عن تجليات الحق في الوجود عبر "السياحة" باعتبارها دأب العارفين وشرط من شروط تلقّي الحكمة من لدن الخالق الحكيم، وهذا ما كشف عنه الجنيد بقوله: «إنه لما فقدت الأرواح النعيم الغيبي (بعد أن عرفته طور تكوينها الأوّل في عالم الذّر) الذي لا تحسّه النفوس ولا يقاربه المحسوس... عرجت نفوس العارفين إلى الأماكن النضرة، والمناظر الأنيقة والرياض الخضر، وكان ما سوى ذلك عذاباً عليها»[4].

في ضوء هذا المفهوم الذوقي للحكمة يمكن أن نتعرّف إلى حال أحمد بن عروس وسياحاته المتكرّرة وكلامه في المواجد والتّجليات الصوفية، كما نفهم منحاه في الحياة الرّوحية ومسالك النّسك لديه التي ترتبط غالباً بمنازع ملامتية وقلندرية، وتتخذ مناحي تخريبية حاول تلميذه، وكاتب سيرته ومدون مناقبه، عمر الرّاشدي، إيجاد تفسيرات وجيهة في ضوء النظرية الصوفية في الأخلاق والمعرفة. وفي السياق نفسه يمكن أن نفهم منحى ابن مخلوف الشابي في ما أقدم عليه من تنظير لدقائق التجربة الصوفية وإشكالاتها الخلقية وما يرتبط بها من شطح وخروج عن المألوف وإيثار للغريب والمدهش. أما أحمد زرّوق فقد أسعفته مرجعيته السّنية الفقهية المتحفّظة، وأفاده ميله إلى

---

(١) الجنيد. **الرسائل**، ص ١٦.

(٢) الكاشاني، **معجم اصطلاحات الصوفية**، ص ٦١..

(٣) م. ن، ص ٦٢. وانظر: أنور فؤاد أبو خرام، **معجم اصطلاحات الصوفية**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٣، ص ٧٧.

(٤) الجنيد، **الرسائل**، صص ٣٤ ـ ٣٥.

الفصل النظري ذي المعقولية الدينية في مسائل الفكر الصوفي فصاغ أجوبته ومواقفه جعلته بمنأى عن ذاك المنحى الإتيقي الذي كان محل خلاف، وسخط واعتراض من قبل الفقهاء والمحافظين في الدين وما اتصل بذلك من تعاليم سطّرها علماء الشريعة.

وفي معرض ترجمته لشيخه والتعريف بخصوصية نصوصه عقد الراشدي فصلاً بعنوان: "في إثبات ما انتهجه ابن عروس من هذه الطريقة، والإشارة في ذلك إلى ما تُفهم به الحقيقة"، فابتدأ بالقول إنّه في بداية أمره كانت حياته الرّوحية الصّوفية والدنيوية العلمية تجري «على الخير والعبادة وصلاح الحال وملازمة الجمعات والجماعات وحضور مجالس العلم ومحبّة العلماء والصالحين والزهد في ما في أيدي الناس، والاشتغال بتلاوة القرآن، وابتذال النفس في خدمة المساجد والزوايا والإخوان ومواضع القرب كمدافن الصالحين، وزيارة من يشار إليه منهم حيّاً أو ميتاً مع العفاف وعلو الهمّة...وملازمة الصمت، والحياء، والوقار، والسكينة، والفرار عن الناس، وانفراده بأماكن الخلوة، والوحشة، دون أماكن الإيناس... (مع) عدم انشغال نفسه بأمور الدنيا إلا ما فيه نوع مجاهدة، وقمع هوى، وقهر نفس وكسر شهوة ...»[1]. إلاّ أنّه ما لبث أن تغير أمره واستقر على منحى إتيقي إشكالي مخالف لما ألف الناس في الحياة الصوفية والدنيوية على السّواء يقول الراشدي: «إنه وبعد طور ورود الأحوال عليه وانتهائها إما بطريق الجذب أو السّلوك إليه خفي عن إدراك عقول الضّعفاء أمثالنا أمره، وأنبهم عن سائر الخليقة إلا أرباب الحقيقة سرّه، لا سيما وقد أخذ في تخريب العادات»[2]. وقد كان لهذا المنحى الجديد وقعه على «فقهاء الدين وعلى الصوفية أنفسهم وعلى الكافة، فمنهم من أخرجه لظاهر ذلك عن الطريقة، ومنهم الواقف لحيرته والمثبت لحقيقته»[3].

ونجد الراشدي رغم ما يورده من أحوال عجيبة وغرائب التخريب في هذا الصدد يلتمس لشيخه المخارج والأعذار، ويبيّن المراد من ذلك ودلالته الحقيقية التي لم تظهر بعد للناس، ذلك «أنّه حين أخفى اللّه سرّه بحائل كشف، أظهر غيره على نفيس أحواله لخاصته»[4]. ويقرأ الراشدي منازع شيخه الذاتية ومظاهر سلوكه الذي اتسم بخرق العادات في ضوء التصور النظري الأخلاقي الذي أرساه التيار الملامتي والملامتي القلندري في خصوص سلوك الصوفي العارف، وما يجب على الصوفي العاشق أن يظهر عليه إذا غلبته أحوال السكر والقيت في قبه أنوار حقائق "التجريد"، فالتجريد يشمل الظاهر والباطن[5]، ومعه يتحرّر العارف من كل شيء سواء كان يملكه أولا يملكه[6]، فيزول تعلّقه بالأشياء[7]، قال الششتري: «التجريد ترك الدنيا، وهو إما بالباطن أو بالظاهر معاً. فالتجريد بالباطن طريق الملامتية من الصوفية، والتجريد بالظاهر عدم المال، وهو خير للفاضل والشرير»[8]. وبعد أن يعطى الششتري التجريد شرعية من داخل

(١) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٢٧٩.
(٢) م. ن، ص ٢٨٠.
(٣) م. ن، ص. ن.
(٤) م. ن، ص ٢٨١.
(٥) السهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٥٢٦.
(٦) السراج، **اللمع**، ص ٥٣١.
(٧) م. ن، ص. ن.
(٨) الششتري، **الرسالة الششترية**، صص ٥٢ ـ ٥٣.

المنظومة الدينية بقوله: «والتجريد بالباطن والظاهر معاً طريقة رسول اللّه وأصحابه»، يكشف عن البعد المعرفي السيكولوجي للتجريد فيقول: «والتجريد مقامات أولها التجريد عن الأوصاف المذمومة بلباس الأوصاف المحمودة، ثم عن الدنيا بقيام بأمر الآخرة ثم عن الكوان برؤية المكوّن»[1].

يقول الراشدي: «إن الشيخ في عزيز أحواله دائر بين الملامتية والقلندرية... كان ميالاً إلى إخفاء أعماله دون وصف التخريب المتّصف به، وقلنا إنه لم يظهر الأعمال (يقصد ما نال به منزلة القرب الإلهي) استلذاذاً منه بكتمها واستيحاشاً من ظهورها كما يستوحش العاصي من ظهور معصيته تمسّكاً منه في ذلك بالإخلاص والصدق أو غيرة من إطلاع الغير عليها، إنّ المحبّ يبلغ بعد صدق محبّته إلى حدّ يكره فيه أن يطّلع أحد على حبّه لمحبوبه»[2]. ويذهب الراشدي إلى اعتبار ذلك من أحوال الملامتي مستشهداً في الغرض بكلام السهروردي. وتتضح أبعاد ذلك من خلال التفريق الذي يقيمه أهل الصوفية بين التفريد والتجريد إذا التفريد أرقّ من التجريد وأعلى، وهو خاص بأهل الذوق[3]، ومن ثمراته تصفية الباطن من حبّ غير الحقّ. فالتفريد حرّية كسبية، تفضي إلى الحرية الوهبية ـ أي حرية التفريد ـ حيث اختفاء قوالب العبودية في تجلّي مظاهر الرّبوبية[4]، أو انمحاق الأحرار في تجلّي نور الأنوار[5]، وعلى ذلك يكون "مقام التفريد" أعلى درجات الحرية، عنده تكون «غيبة العبد في مظاهر الرّب»[6]. غير أن الراشدي في ما أورده بخصوص فهم تجربة ابن عروس من هذه الناحية لم يبد اهتماماً يذكر للفروق الأساسية التي وضعها السّهروردي للتمييز بين "القلندري" و"الملامتي". وهنا تجدر الإشارة إلى أن «القلندري هو ذاك الذي ملكه سكر طيبة القلوب حتى خرّب العادات، وطرح التقييد بآداب المجالسات والمخالطات، وساح في ميادين طيبة القلوب، فقلّت أعماله من الصلاة والصوم إلا الفرائض، ولم يبال بتناول شيء من لذّات الدنيا من كل ما كان مباحا برخصة الشرّع، وربما اقتصر على رعاية الرخصة فلم يطلب حقائق العزيمة»[7]. أمّا الفرق الأساسي بين الملامتي والقلندري كما حدّده

---

(١) م. ن، ص ٥٥.

(٢) انظر: السهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٥٢٦. وانظر ابن عجيبة، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، ص ٤٨.

(٣) ابن عجيبة، م. س، ص ٣٥.

(٤) الكاشاني، **معجم اصطلاحات الصوفية**، ص ٧٩.

(٥) ابن عجيبة، ص ٣٥.

(٦) ورد هذا الاستنتاج في نص بحث بعنوان «الحرية والتغريد عند أهل التفريد» تقدّم به مصطفى عزام، جامعة محمد الخامس ـ الرباط، ضمن ملتقى: **تصوّف، ثقافة**، المنعقد بتلمسان، الجزائر، ١٢ ـ ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر، ٢٠٠٥ (نص مرقون).

(٧) السهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٥١. حول الفرق بين الرخصة والعزيمة من الوجهة الفقهية البحتة يمكن مراجعة محمد الشريف الرحموني، **الرخص الفقهية في القرآن والسنة**، مؤسسة عبد الكريم بن عبد اللّه، تونس، ١٩٩٢.

السّهروردي فيتمثل في أنّ: «الملامتي يعمل في كتم العبادات، والقلندري يعمل في تخريب العادات، والملامتي يتمسك بكل أبواب البرّ والخير ويرى الفضل فيه، ولكن يخفى الأعمال والأحوال، ويوقف نفسه موقف العوام في هيئته وملبوسه، وحركاته، وأموره ستراً للحال لئلاّ يفطن له، وهو مع ذلك متطلّع إلى طلب المزيد، يسعى جاهدا إلى كلّ ما يتقرّب به العبيد، والقلندري لا يتقيّد بهيئته، ولا يبالي بما يعرف من حاله، وما لا يعرف»[1].

وربما لم يهتم الراشدي برصد مظاهر هذه الفروق في صلتها بأحوال شيخه لقناعته أن تجربة شيخه ابن عروس تتداخل وتتواشج فيها مبادئ الملامتية ومنازع القلندرية بسلوك طريق الصوفية. بل لعلّ الفاصل الشفاف الذي يميز هؤلاء عن أولئك يجعل إمكان الفصل بينهما صعبا في مثل تجربة ابن عروس.

وفي الفصل الثاني الذي عقده الراشدي تحت عنوان "في التماس المخرج لغرائب تخريبه، وتسديد الأمر في ذلك وتقريبه"[2]، نجده يؤكد في معرض ذلك أن لابن عروس «مع وصف التخريب مقاماً شريفاً... وأن طريقته التي أنكرت عليه قد سلكها أعلام من الأكابر السادة وصدور أولياء اللّه... ممن له مع وصف تخريب العادة والإخلال في الظاهر بأمر العبادة، ما لا يكاد يحصى من الكرامات الوافرة، والمناقب التي هي عن غرر رسوخ القدم سافرة، وإن هذا التخريب قد صار لأهل ذلك المقام عنواناً، وكلهم يبدي منه بحسب ورادات أحواله ألواناً»[3]. ثمّ نجده يقول: «إن الشيخ على ما يظهره من التخريب ويبديه مما لا يقبله عقل المريب قد كمله اللّه حيث صرف عنه حبّ العاجلة وطهره من كثير من الخصال المذمومة كالحقد والحسد والرياء والعجب»[4]. ولعلّ هذه الصورة التي نستشفها من هذا الكلام تعكس تحقّق ابن عروس بمقام التجريد وما ينجم عنه من أحوال التفريد، ولعلّه لهذا السبب بادر إلى التكتّم على صلواته، وعباداته التي كان يجريها في الخلوات وغايته منها مقصدها الأسنى لا رضى النّاس عنها، ينطلق الراشدي في بيان ذلك من قول لليافعي، مفاده أنّ "الصوفية العارفين' ممن تحقّق بمثل هذه الدرجات «منهم من يصلّون في الخلوات ولا يصلّون بين الناس، وأن هؤلاء لهم مذهب معروف يظهرون بموجبه المساوئ ويخفون المحاسن، ولا يبالي أحدهم بكونه بين الخلق زنديقاً إذا كان عند اللّه صدّيقاً لأنهم يبالغون في نفي رؤية المخلوقين وسقوطهم من قلوبهم وعدم الاحتفال بمدحهم وذمهم استجلاباً لكمال الإخلاص، واستبراء للنفس من شوائب الشرك الخفي الذي لا يسلم منه إلا الخواص»[5]. ويورد لنا الراشدي جواب ابن عروس للفقهاء الذين آخذوا عليه أحواله وشرعوا لأوامر كثيرة منها أنّه لا يحلّ لأحد أن يراه، أو يزوره، لأنه تارك للصلاة ونصّ هذا الجواب كالآتي: «إن كانت الصلاة لكم فواجب عليّ أن أظهرها لكم، وإن كانت لله نرجو من اللّه ألاّ يراها أحد إلا اللّه»[6].

---

(١) السهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٥١.
(٢) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٣١٠ وما بعدها.
(٣) م. ن، ص. ن.
(٤) م. ن، ص. ن.
(٥) اليافعي ، **نشر المحاسن الغالية**، ص ٢٩٥.
(٦) الراشدي ، **ابتسام الغروس**، ص ٣١٧.

ونجد اليافعي يتحدث عن "التخريب بالشطح"(*)، وقد أظهر نماذج منه لدى الشيخ ابن عروس. ويلتمس الراشدي الأعذار والمخارج العرفانية الصوفية والأخلاقية الروحية، وفي هذا السياق استند إلى كلام أبي العباس المرسي وابن سينا على نحو ما سبقه إليه اليافعي حين عقد المسلك السابع من كتابه **نشر المحاسن الغالية** تحت عنوان: "الاعتذار عنهم بالتخريب"، وفيه يعرّف التخريب كالآتي: وهو «أن يتكلّم (صاحب هذا المقام) بكلام عظيم يدعي فيه حالاً عظيماً فوق ما يتصوّر، بحيث يسقط من القلوب ويُساء الظنّ به، ليحصل مقصوده في نفي الصلاح عنه»(1). وإلى هذا أشار اليافعي في أحد قصائده قائلاً:

وبعض إلى التخريب مال تستراً لكيلا يرى فيه الصلاح فيُحمدا(2)

بهذا إذن يتبين لنا أن إتيقا الفعل الأخلاقي في تجربة أحمد بن عروس، وكما أراد كتابتها تلميذه الراشدي هي بمثابة إعادة صياغة لأخلاق التدين وتعاليم الشريعة، وقيم التنسك التي يطلب بها مقام "القربة" في ضوء ما تجلى للذات الصوفية في معراجها الروحي وتبين لها أنه "الواجب فعله" أو أنه "الحق" الذي حجب عمن لم يدرك مقاماً رفع له عنده الحجاب وتكشف له الأسرار. كما تقوم هذه الإتيقا، على التلازم بين الجانب الذوقي النظري والعملي الخلقي المتمثل في المجاهدات والخلوات والتحقق بالمقامات الصوفية وما يتبع ذلك من أشكال ظهور الذات في الواقع الخارجي إلى حدّ يبدو معه الفعل الأخلاقي العملي سابقاً ضرورة للتنظير استقر في النظر، أو عملاً ما سطرته أقوال الفقهاء وتشريعاتهم. إن منطق العقل الفقهي لا يدفع إلى الاهتمام بالبحث عن الباعث الأخلاقي أو الفضيلة والخير وأقسامه، وعلاقة ذلك بالسعادة والإحساس الباطني باللذة، كما لا يهتم بمسألة الكمال ودور الدّين أو الحكمة النظرية في بلوغ الهدف الأخلاقي. إنّه - أي الخلق الصوفي - موقف يتأسس على نقض تديّن الفقهاء وتشريعاتهم المتعلقة بالعبادة والأخلاق، ومن ثمّ فهي مناظرة غير معلنة لكلّ أشكال التدين الجماعي الذي يقوم على الاتّباع في تطبيق الشعائر والطقوس والتعاليم، وهو ما يعني أنّ الإتيقا الصوفية تعتبر التجربة هي المرجع والإطار وأن ما تحقق للذات من تجليات ومواجد، وما يتراءى لها في معراجها هو المنطلق في ما يمكن أن تحقق به هذه الذات سفرها الرّوحي إلى المبدأ الأول للوجود الذي هو اللّه واهب الكمالات ومصدر السعادات. بهذا تبين القصد من هذا الطريق ومن تلك الإتيقا وهو ربّ الجنة لا الجنّة. والسعادة من خلال مقام القربى الإلهية، وإيثار التعالي والتروحن على الالتزام والانتظام داخل منظومة أحكام، وقواعد عمل وسلوك سطّرت من قبل وفق نحلة مذهبية معينة. ومن هنا أمكن أن نستنتج أن الإتيقا الصوفية نسق بذاته يتألف من أخلاقيات الذّات التي تتكون بالتعارض مع

(*) التخريب بالشطح يعني التقاء مقصد الكلام مع رغبة الفعل الذي يخرج بموجبه المتصوّف عن تعاليم الدين وآداب الطريق الصوفي. لكنه في مقابل ذلك يكون في انصهار كبير مع مبادئ التصوف وعلومه من دون أن يبدي شيئاً من ذلك، بل لعله يظهر عكس ذلك.

(1) اليافعي، **نشر المحاسن الغالية**، ص ٢٩٤.

(2) م. ن، ص. ن.

أخلاق الجماعة، أو مع السائد. إنها تقتضي مناظرة ذوقية وروحية إشراقية للشكل الوضعي للدين أي للدين كما تواضع عليه المجتمع وسطرته المذاهب الفقهية. إن الإتيقا الصوفية بهذا المعنى مطلب لسعادة لا يمكن أن تنال إلا فردياً، وبقدر الإخلاص للمبادئ الأولى للحكمة الصوفية مع التحقق بشروط التجربة والتكتم على أسرارها إلى حدّ تغدو معه تلك السعادة في نهاية الأمر مدخلاً إلى المعرفة بحقائق الوجود وبالبواعث الأنطولوجية الحقيقية للفعل وللشريعة ولفقه الأعمال والحركات أصلاً. إن الإتيقا تستحيل إلى فعل انعتاق يحقّق به المتصوّف قدراً من حريته الذاتية التي هي شرط سعادته القصوى، وبهذا يظهر لنا وجه آخر من وجوه معاني الحرية في سياق التجربة الصوفية، وهو وجه يستمدّ مبادئه ويبني قيمه المرجعية انطلاقاً من التجربة الصوفية ذاتها.

وقد وُجد نموذج لاتيقا الأخلاق الصوفية وما يتّصل بها من تمثّل لمعاني الحقيقة الدينية وطقوس الشريعة لدى ابن مخلوف الشابي، رغم أن مدونة أخباره وكذلك رسائله لم تهتم بوصف تفاصيل تجربته الرّوحية أو تصوير دقائق نشاطه وسلوكه اليومي بما يمكن أن يشكّل مادة أوّلية تعتمد في سبيل انتزاع معالم منحى إتيقي متكامل الأجزاء. إنّ قيم التصوف وأخلاقيات الحياة الروحية التي يدعو إليها الشّابي ليست في قطيعة تامة ومطلقة مع السائد الاجتماعي والديني، ولا تتأسس باعتبارها ضدّاً لما ألفه الناس بالنسبة إلى نمط حياة أرباب الصوفية والأولياء. إنها تلتقي مع هذا السائد لكنها تريد أن تنحو به منحى خلقياً مثالياً يقوم على تأكيد ضرورة مداومة المعرفة بالنفس ومداومة رياضتها الروحية، وتخلقها بالأخلاق الإلهية والفضائل النبوية لتكتشف بموجب ذلك السّر المودع في الذات فتمسي عندها الأفعال الإنسانية بمثابة تجليات للمثل الإلهية[1]، وتصبح المناجاة ممّا يتنعم به السالك ويحقّق عبره السعادة[2]. ويربط ابن مخلوف بين هذه الأفكار ودلالة ما جاء في الحديث النبوي: «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه»، بل إنه يعتبر ذلك منطلقاً لصياغة معالم إتيقا صوفية في الأخلاق.

إنه لمّا كان الإنسان في تصوّر ابن مخلوف قد «خلق بحكمة إلهية بالغة، وأودع فيه سرّ الوجود»[3]، فإن عليه أن يدرك معنى ذلك بالانقطاع إلى الحياة الروحية مع السعي إلى استبدال «ما هو أدنى بما هو أعلى»[4] و«الخلق (العام) بأخلاق الأنبياء وبالأخلاق الإلهية»[5]، وهو ما يساعده على قطع المقامات الصوفية بالرّوح التي تسمو بموجب التماهي الكلّي مع عناصر هذه الإتيقا نحو المتعالي[6]، بالقلب بعد أن يطهر[7]، وبالهمّة التي لا يشغلها متخيل سوى اللّه[8]، ويحلّ التناغم مع تلك الفكرة القائلة بأنه لا يوجد إلاّ اللّه، وأنّ العالم موجود بوجوده أي تعقّل مبدأ الليسية وهو: أنه ليس إلاّ اللّه. وهذا ما يترتب عنه تصوّر جديد لمفهوم السعادة وطرق تحصيلها إذ يكمن ذلك في التماهي مع "الحقيقة"، وتحصيل المعرفة وفي الترفّع عمّا هو دنيوي والتطلّع إلى ما هو

(١) ابن مخلوف الشابي، **مجموع الفضائل**، ص٢٠١.
(٢) م. ن، ص ن.
(٣) م. ن، ص ٣٨٩.
(٤) م. ن، ص ٢٠١.
(٥) م. ن، ص ٢٠٢.
(٦) م. ن، ص ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٧.
(٧) م. ن، ص ٢٣٣.
(٨) م. ن، ص ٢٢١.

إلهي متعال. كما تكمن السعادة كذلك في المذلة لله، لأنه الحبيب، ولأنه أصل الوجود ومبدؤه ولأن الإنسان فقير إليه، مفتقر في وجوده له، معرفته بالوجود مقتبسة منه، وسعادته هبة منه، ورحمته ـ لمن أدرك ذلك ـ تسع كلّ الوجود «فالكون كلّه عبرة لمن له فكرة»[١]، و«الإنسان بدنه من عالم الظاهر وروحانيته من عالم الملكوت»[٢]، ومن ثمّ يكون خلاصه وتحصيل سعادته بتحقّقه بمعرفة الأعلى الذي تحجبه أستار العالم والمادّي حدود النظر العقل إنّ الطريف في تصور ابن مخلوف هذا اعتباره أنّ الخلافة الإنسانية، المرادة حقاً من جهة الشرع تتمثل في ما نص عليه اللّه في قرآنه من دعوة إلى التّخلق بالأخلاق الإلهية وما يتعبها من معرفة باللّه من خلال معرفة النفس، وعليه يكون لا معنى للحياة إلا بالعلم باللّه[٣]، كما أنه ما خلق الإنسان إلا ليعرف[٤]. وكمال ذلك يتجسد في المعرفة باللّه التي لا تتاح إلا بتحقيق أخلاقية ذاتية وجدانية وأنطولوجية إشراقية تغترب بموجبها الذّات في سياحات روحية وجودية باحثة عن تجلّيات الجمال الإلهي، ومظاهر الجلال، ومن ذلك تنبجس سعادتها وتحقق لذتها الرّوحية التي من المحال أن يعادلها ما يحصل من لذات البدن والحسّ. ومن ثمّ فلا خلاص للنفس القلقة، ولحيرة الرّوح إلاّ في استعادة الأصل، والتحقق بلحظة البدء من خلال التماهي مع المتعالي، والاغتراب في البدايات بعيداً عن كل أجوبة جاهزة، أو التزام بأدبيات أخلاقية ونواميس فقهية تمّ التواضع عليها في أزمان مضت.

وهنا أمكن لنا أن نستنتج انطلاقاً من طبيعة البناء الفكري لتجربتي ابن عروس وابن مخلوف الشابي ومكانة الإتيقا الصوفية فيه علاقتها بمطلب المعرفة. إنّ الإتيق غاية أخلاقية في ذاتها. إنّها تجربة متخارجة كليّاً عن العالم المدرك حسياً وعقلياً، وذلك يظهر بموجب فعل الحرية الذي يستحيل وفق هذا المنظور الجديد نظاماً لا فوضى يتخلص بموجبه الإنسان من القيود السائدة. إنه نظام يتفرع عن النظام الكلي للكون والوجود، أو لعله يتماهى معه، عندما يكون الواصل إلى هذه الرتبة المتحقق بهذه الحكمة قد جمع بين القوتين العلمية والعملية، وله في كل علم ذوق إلهيّ من العلوم المنطقية والرياضية، والطبيعية والإلهية. وكل أصناف هذه العلوم عنده علوم إلهية ما أخذها إلاّ عن اللّه، وما رآها سوى الحق[٥].

(١) م. ن. ص ٢٦٩.
(٢) م. ن. ص ٢٣٣
(٣) م. ن، ص ٢١٧.
(٤) م. ن، ص ٢٨٣.
(٥) انظر حول هذا التصور لمعنى الحكيم، ومظهر وجوده في العالم: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م ٣، ص ٤٦٣.

الفصل الثاني

العلاقة بالمؤسسة الدينية

I ـ في العلاقة بالفقه : إشكالية الشرعية والتوفيق

مثَّلت قضية العلاقة بين الفقه والتصوف أو الفقهاء والمتصوّفة في مستوى النظر والعمل أكثر الإشكاليات استقطاباً للاهتمام ومداراً للدراسة سواء في مصنّفات القدامى من أهل الصوفية والفقهاء والمؤرخين والمتكلّمين أو في مؤلفات المحدثين والمعاصرين من المتخصصين في المباحث الصوفية والدراسات الفكرية الحضارية والإسلاميات l'Islamologie. ويبدو أن دراسة مسألة العلاقة بين الفقهاء والمتصوّفة والبحث في الحلول والتصوّرات ووجهات النظر التي يطرحها كلا الجانبين تكتسي خطورة كبيرة من نواح عدة :

يتعلق **أوّلها** بفهم طبيعة ذلك التنافر الكائن بين القراءة الحرفية التي تختزل معاني النص الديني في إقامة الحدود والأحكام والبحث عن مستندات للأقيسة الفقهية وبين القراءة الذوقية العرفانية التي هدفها إدراك حقائق الباطن والأبعاد الرمزية لمنطوق النص وفهم المتشابه منه في ضوء التجربة الرّوحية والتأمل الذاتي الذي تتعاضد فيه كل قوى الإدراك، وغالباً ما يصل هذا التنافر إلى حدّ التضادّ الكليّ، بين الفقهاء والمتصوّفة.

ويتعلق **ثانيها** بمركزية فكرة الانفتاح بالنسبة إلى بنية نسق الفكر الصوفي التي تتأسس من خلال تواصل مستمر وتداخل جدلي يكون بين التصوف وأنساق معرفية أخرى بما فيها الفقه والكلام والفلسفة والأدب وعلوم الأمم الأخرى وحكمها، في حين أن الفقه يتأسس من خلال اكتفائه بذاته، والتماسه لأدلّته من القراءة الحرفية للنص مستعيناً في ذلك بآلة القياس كما تبلورت مع أوّل من نظّر لها في مجال أصول الفقه، ونعني به الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، والخطاب الفقهي عموماً يعتمد اللغة ومظانّها وسيلة إلى استنباط الحكم الشرعي من أدلّته التفصيلية.

ويتعلق **ثالثها**، وهو أخطرها على الإطلاق بذلك التداخل الإشكالي الذي يشهده الواقع الاجتماعي ما بين التجارب الصوفية والمشاغل الفقهية، وهو ما يظهر أحياناً في اهتمامات الشخصيّة الواحدة، أو في حياة المجتمع وممارسته لطقوسه وشعائره، والعمل به من جهة ظهور بنية تصور أو نظام اعتقاد مستحدث، فيؤثر ذلك بطبعه في مستوى البناء الذهني والنفسي السائد

حول المعتقد الديني، ويتحول أمر الخلاف حول فهم المعتقد وتمثله من مجال النظر المتعلق بقراءة النص الديني إلى مستوى الحياة الاجتماعية والأخلاقية، أو لنقل إشكاليات الواقع التاريخي. وقد كان هذا سبباً في حدوث المحاكمات التاريخية والمحن الكبرى التي عرفها تاريخ الحياة الروحية والدينية لدى المسلمين وفي مقدمتها حادثة صلب الحسين بن منصور الحلاّج ثم محاكمة السّهروردي والأمر بقتله، كذلك محاكمة عين القضاة الهمذاني وابن العريف، وتكفير ابن عربي وابن سبعين وغيرهما من أنصار التصوّف المعرفي. . وصولاً إلى محنة ابن الخطيب التي انتهت إلى حدّ التمثيل بجثته بعد استخراجها من القبر. وكانت قضية الشيخ والمريد على امتداد القرنين الثامن والتاسع للهجرة (ق١٤ ـ ١٥م) إحدى أكبر القضايا التي قام حولها الجدل والخلاف «الذي وصل حدّ التراشق بالنعال»، كما تم توضيح ذلك أعلاه. وإذا نظرنا في المقابل في صورة الفقه كما بدت في كتب المتصوّفة، أدركنا مدى تأثير تلك المحن والمحاكمات ـ التي وصلت إلى حد رفض الاعتراف بالتصوف علماً رديفاً للفقه في فهم الدين وتمثّل معانيه ـ، في إفراز مواقف نقدية جادّة تجاه الفقه والفقهاء، وهي تتأسس في مجملها على نظرة عارفة بالفقه وحدود وظيفته لكنّها تريد أن تتجاوز مجال تلك الوظيفة إلى أفق أوسع في تمثُّل المعتقد الديني، والعمل به. وهكذا تظهر بين الموقف الأوّل والموقف الثاني مشكلة الشرعية: شرعية الكلام باسم المقدّس والعمل به في مستوى الطقوس والأخلاق، وتظهر تلك المشاغل النظرية التي هدفها تسويغ المبادئ الأساسية للدين وفهمه سواء بالنسبة إلى الخطاب الفقهي أم الصوفي وقد عرفت الحياة العقلية والرّوحية جدلاً كبيراً وتأليفاً غزيراً حول هذه المسائل.

وقد برزت محاولات أرادت إيجاد نوع من التوافق والتواصل بين المرجعيتين بدل التنافر والتعارض[1]، وفي مقدمة ذلك مؤلف الغزالي **إحياء علوم الدين**، الذي يدور مضمونه على فكرة أساسية مفادها أن التصوّف ضروريّ للدين ضرورة لزوم وقد سبق بيان ذلك[2]. ويمكننا انطلاقاً من طبيعة التأثير البارز الذي مارسه مشروع الغزالي في التصوف في إفريقية أن نقرأ إسهام أحمد زروق، وننزّل في ضوء ذلك مجمل منجزه الفكري الصّوفي الذي كان محكوماً بقضيتن أساسيتين: تتعلّق **أولاهما** برغبته في تجاوز الآراء السائدة بخصوص هذه المسألة، إذ كان مطلبه الأساسي حسم القول في التعارض الحاصل بين الفقهاء والمتصوّفة لاشتداد تأثير الصراع القائم بينهما في واقع الحياة الاجتماعية والدينية والرّوحية لعصره، وتتعلّق **الثانية**، بمحاولته إيجاد حلول نهائية وحاسمة تمنح "النخبة العلمية" والمجتمع في بلاد الغرب الإسلامي آنذاك نوعاً من الاستقرار والانسجام في ضوء معالم نظرة متكاملة موحّدة تقوم على الاعتراف بالفقه والتّصوف، وتؤلف بين عمل الفقيه واهتمامات المتصوّف، وبين "علم" الفقيه و"معرفة" الصوفي. ويبدو أن مثل هذا

(١) يقسم توفيق بن عامر في دراسته "الصوفية والفقهاء"، م. س، الإشكاليات الأساسية التي تدور عليها الأقوال المتعلقة بهذه المسألة إلى مواقف ستّة محورية: موقف الاحتراز، موقف الإدانة، موقف المصالحة، موقف المعارضة، موقف التأصيل، وموقف التحديث.

(٢) راجع المبحث الثالث من الفصل الأول من الباب الثالث من هذا العمل.

المطلب جعل مقاربته لإشكالية قضيّة شرعيّة التصوف مرتبطاً بالبحث عن الموافقة لروح الشريعة ومنطوقها متأثرة بمواقف الفقهاء وردود فعلهم إزاء التصوف وأصحاب التجارب الصوفية.

أما بخصوص أقوال الرّاشدي وابن مخلوف الواردة في هذه المسألة، فإنّ من الممكن أن تُقرأ على نحو تأويلي، أي انطلاقاً من طبيعة النظرة الصوفيّة التي قال بها كلّ منهما حول المعتقد، ومنطلقات فهم النص الديني وقراءته في ضوء التجربة الروحيّة.

لقد تناول أحمد زروق قضية التصوف في علاقتها بالطّرقية وممارسة الأخلاق الصوفية على نطاق اجتماعي واسع إذ ارتبط لديه بحث قضية شرعيّة التّصوف ونقد الطرقية بالنظر في مسائل كثيرة تتعلق بالتصوف نظرية وممارسة، أي فكراً وأخلاقاً، ومن هنا ظهرت تلك النزعة الإصلاحية في تفكير زرّوق، فاعتُبر ذلك "الصوفي المصلح" أو "محتسب العلماء والأولياء" كما تناقلت ذلك المصادر القديمة وكتب الطبقات.

وفي هذا السياق مثّلت قضّية "البدعة" مدار اهتمام أساسي لزرّوق في هذا المجال إذ احتكم إلى منظور فقهي في نقد البدع المحدثة في التّصوف لكونها قد تحيد به عن ماهيته الحقيقة أو تسلب عنه وجاهته الدينيّة.

إنّ الهاجس الأساسي لدى أحمد زروق يتمثّل في محاولة إصلاح شأن التصوف والفكر الصوفي من خلال التّصدي للبدع، والتّمسك بالمبادئ الأساسية والتعاليم الأولى التي سطّرها الأعلام الأوائل من أهل التصوف لخلوّها من البدع وتوافقها كليّاً مع روح الشريعة، معتبراً أن في ذلك إصلاحاً لوضع التصوف، لتمثّلاته المختلفة في الواقع، وإصلاحاً لأحوال النفوس وتهيئتها حتى تنال كمالاتها وسعادتها. إذ إن التصوف يهدف في أبعاده القصوى إلى تحصيل سعادة النفوس، ولهذا الغرض وضع زرّوق كتابه **عدّة المريد الصادق**، وقد ذُكر هذا الكتاب في بعض المصنّفات بعنوان **الردّ على أهل البدع**[1]، ذلك أنه بني على الجمع بين الرّغبة في نصرة التصوّف والدفاع عنه في وجه الفقهاء وغيرهم من خصوم التصوّف، والقيام بمهّمة نقد المظاهر الاجتماعية والممارسات التي ارتبطت بالطريق الصوفي، وكان سببها تعميم الأفكار الصوفية ومبادرة العوام إلى النطق بكلام في التّصوف لم يفقهوا معانيه لكونه يرتبط بأحوال ومقامات ما أدركوها.

لقد كان لتعميم التصوف وإشاعته بين الناس باسم نشر الطريقة من خلال ظاهرة "المشابكة" (إبرام عهد الطريقة) واتخاذه وسيلة إلى التبرّك أو التظاهر بالسموّ الروحي والعرفاني أثر في ظهور البدع، وكثرة الادّعاء في طريق القوم. وقد حاول زروق أن يحدّد أسباب هذه "البدع" فأرجعها إلى عوامل ثلاثة رئيسية :

أ) نقص الإيمان وفقد النور الهادي إلى إتباع الرسول محمد وعدم تعظيم حرمة الشارع.

ب) الجهل بالشريعة، مع اعتبارها خلاف الحقيقة.

---

(١) انظر مقدمة تحقيق **عدة المريد الصادق**، ص ١٤.

ج) حبّ الظهور والتباهي بالمشيخة وكثرة الأتباع، وهو ما يؤدي إلى إحداث أمور غريبة من شأنها أن تستميل القلوب[1].

وهنا وجب أن نلفت النظر إلى أن موقف زروق من قضية "البدعة" لا يختلف عن مواقف سائر فقهاء السنة الأشعرية ومتكلميها، فهو يرى أن البدعة (شرعاً) تتمثل في «إحداث أمر في الدين يشبه أن يكون منه، وليس منه أكان بالصورة أو الحقيقة»[2]. ويعلل ذلك بما جاء في الحديث النبوي : «من أحدث في أمرنا (هذا) ما ليس منه فهو ردّ»[3] أو «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، والضلالة صاحبها في النار»[4]. ويتخذ من ذلك منطلقاً لبيان صدقية التصوف وإظهار موافقته لروح الدين، واضعاً في الآن ذاته الحدود الفاصلة بينه وبين "البدع" التي أحدثتها الطرق الصوفية. ويرى أحمد زرّوق أنّ البدعة تختصّ بأمور ثلاثة :

أولها: أنها لا توجد غالباً إلا مقرونة بمحرّم صريح أو آيلة إليه أو يكون تابعاً لها.

ثانيها: أنها لا توجد غالباً إلا في الأمور المستغربة غير المألوفة في الدين، وفي الكيفيات من المندوبات وتوابع الأعمال، وما تميل إليه النفوس وتستحسنه، كالذكر والتلاوة والصلاة والصوم، بما يُدخلون عليها من الكيفيات والسلوك والتربية ونحو ذلك.

ثالثها: أنها لا توجد غالباً إلا مسندة إلى وجه من الشريعة أو معنى من الحقيقة يلتبس على قليل العلم فيتحيّر أو يسلّم، ويظنه الجاهل ديناً قيّماً من حيث لا يعلم[5].

ويتدرج زروق في هذا المنحى محاولاً التأسيس للنظر العلمي الدقيق الذي يمتاز به الفقيه العالِم الذي أنيطت به مهمة تنقية الدين من البدع، وتخليص التصوف الحق من الشبهات والبدع ومحدثات الأمور التي دفعت بالفقهاء إلى معارضته والطعن فيه. إن أبرز ميزة طُبع بها خطاب زرّوق في هذا السياق هو هاجس البحث عن أفق فهم مشترك مرجعه الحقّ، ومطابقة الأمور لأصولها ومراجعها، يقول في ذلك : «إن لكل شيء ميزاناً، يظهر به الحقّ من الباطل، يعرفه العالم، وينفيه الجاهل فيكون ضالاً بفعله، مضللاً بدعوى الخلق إليه غير معذور في أمره، لعدم تبصّره، إذ الدين مبنيّ على التبصّر»[6].

لقد وسم المنحى الإصلاحي في فكر زروق، المتمثل في محاولة إسباغ المشروعيّة على التصوف من داخل الشريعة بالرغبة في انتزاع اعتراف الفقهاء به، وهو ما جعله يعرّف التّصوف على أنه «ملازمة الكتاب والسُنة وترك الأهواء والبدع وتعظيم حرمات الشرع ورؤية العذر للخلائق،

---

(١) **عدة المريد الصادق**، صص ١٤ ـ ١٩.

(٢) م. ن، ص ٢٨.

(٣) أخرجه البخاري في **صحيحه** بلفظ ما ليس فيه.

(٤) أخرجه مسلم في **صحيحه** ، ج٢.

(٥) **عدّة المريد الصادق**، ص ٢٩. وانظر عبد العزيز بنعبد الله. **تطور الفكر ـ اللغة في المغرب الحديث**، دار لسان العرب، بيروت، د.ت، ص ١٢٨.

(٦) **عدّة المريد الصادق**، ص ٢٩.

والمداومة على الأوراد وترك الرخص والتأويلات وإنّ من ضيّع ذلك حُرم الوصول»[١]. وحتّى لا يظل أمر الدين ومناطه معلقين بالفقه فحسب، فإن أحمد زروق أقام موازنة بين الفقه والتّصوف قادته إلى الاستنتاج «أن الفقه مقصود لإثبات الحكم في العموم، فمداره على إثبات ما يسقط به الحرج، والتصوف مرصده طلب الكمال، ومرجعه لتحقيق الأكمل حكماً وحكمة، والأصول شرط في النفي والإثبات فمدارها على التحقيق»[٢]. وفي السياق نفسه عقد مقارنة بين الفقيه والمتصوّف ليبين ما يمتاز به الأخير فقال: «نظر الصوفي في المعاملات أخص من نظر الفقيه، إذ الفقيه يعتبر ما يسقط الحرج، والصوفي ينظر ما يحصل به الكمال،... وأخصّ أيضاً من نظر المفسرّ، وصاحب فقه الحديث، لأن كلاً منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس إلا، وهو يزيد بطلب الإشارة بعد إثبات ما تبنوه»[٣]. وهذا يجعلنا نستنتج أن زرّوق يعتقد اعتقاداً جازماً في وجاهة الطريق الصوفي إلى اللّه وريادته في فهم الدين، وفي الاعتبار بإشاراته ومعانيه وإدراك حقائقه، وذلك لكون «حقيقية التصوف ترجع لصدق التوجه إلى اللّه من حيث يرضي بها»[٤]، وأن مداره «على إفراد القلب والقالب لله وحده، وهو، أي التصوف، من الدين بمنزلة الرّوح من الجسد»[٥]، ويمثل «الفقه جسده إذ لا ظهور له فيه إلاّ فيه، كما لا قيام له إلا به»[٦].

هكذا إذن يثبت زروق أوجه التلازم بين الفقه والتصوف من منطلقات نظرية وأوجه عمل تتصل بالممارسة ليخلص إلى تقرير أهميّة التّصوف، وشمولية النزعة الصّوفية وكمالها مقارنة بالفقه وبما عليه الفقهاء. أمّا بخصوص الصّراع القائم بين المتصوّفة والفقهاء فقد حاول أنّ يجتهد باتجاه إيجاد حلّ لهذا الإشكال ينطوي على قدر من المعقولية، وهو ما يتبيَّن من كلامه الآتي: «نظر الصوفي أخص من نظر الفقيه والأصولي (المتكلم) فإنهما لذلك صحّ إنكارهما عليه، ولا يصحّ إنكاره على واحد منهما»[٧]. وإذا انظرنا إلى شروط "الفتح" العرفاني باعتباره مطلباً أعلى للتجربة الصوفية، نجد أن الفقه بما هو أحكام للعبادة وعلم بشروط صحّتها، لا يمثل إلا درجة دنيا يليها صدق الرغبة في الوصول، والتشوف للحقائق، وعدم التقيد بالتقول مع التحقيق[٨].

لكن زروق وإن كان على المستوى النظري حريصاً على بيان ذلك التوافق الضروري ضرورة لزوم بين الفقه والتصوف، فإنّه في الواقع كان ناقداً لتديّن الفقهاء ولاتخاذهم الدين وسيلة إلى الارتزاق، ولنا في هذا الخبر الذي أورده مؤلف **دوحة الناشر** ما يكشف عن ذاك التنافر والاختلاف البيّن بين زرّوق وفقهاء عصره، وهذا نص الخبر: «لما قدم الشيخ أحمد زروق على فاس قافلاً من البلاد المشرقية خرج الفقهاء إلى لقائه فلما سلمنا عليه وجلسنا في خبائه، صار يسأل الفقهاء عن سبب أقواتهم، فقال بعضهم: معظم القوت من الأوقاف المحبّسة على قبور الموتى، فقال الشيخ: لا حول ولا قوة إلاّ باللّه تعيشون من لحوم الموتى، فأجاب الفقيه ابن حبّاك بأن قال:

(١) م. ن، ص ١٤ ـ ١٥.
(٢) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ٢٤.
(٣) م. ن، ص ٣٦.
(٤) أحمد زروق، **شرح الحكم**، ص ١٩.
(٥) م. ن، ص. ن.
(٦) م. ن، ص. ن.
(٧) م. ن، ص ٢٠.
(٨) م. ن، ص ٢١.

ياسيّدي الحمد لله الذي جعلنا نقتنص من لحوم الميتة وهي مسوّغة عند الضرورة، ولم يجعلنا نقتنص من لحوم الأحياء، فصاح الشيخ وخرّ مغشياً عليه، فخرجنا عنه وتركناه لذلك»[١]. وكما نلاحظ فوجه الرفض يتعلق بالاعتراض على فتوى تداولتها كتب الفقهاء وهي جواز أكل لحم الميتة عند الضرورة، طبقاً لقاعدة 'الضرورات تبيح المحظورات"، لكن هل هناك ضرورة.

أمّا إذا نظرنا في مؤلفات الراشدي وابن مخلوف فإننا نلاحظ أنّ هاجس التأصيل للتصوف في علاقته بالفقه أو بيان أوجه علاقة التكامل بينهما لم يكن مشغلاً مركزياً بارزاً لديهما، فالراشدي في الفصول التي عقدها للكلام عن التصوف جنح إلى إيراد تعريفات رموز التصوف الإسلامي الأوائل كالجنيد والروذباري ومعروف الكرخي وسمنون المحبّ والحلاّج، ونجده في خاتمة الفصل الثالث يورد تعريفات تبدو متناقضة متعارضة لكن باطنها يوحي بإمكان التأليف بينها. بل لعل صاحب **ابتسام الغروس** قد تعمّد ذلك حتى يبيّن بأن التصوف حق وهو روح الشريعة، في حين أن الفقه لا يتعدّى قشر الشريعة وظاهرها. وينطلق الراشدي من تعريف نقله الششتري عن إبراهيم بن أدهم وهو «أنّ التّصوف بذل الروح، وعلو للهمم عمّا تنافست فيه الأمم»[٢]. ثمّ يورد تعريف الحلاّج حينما سُئل وهو على الخشبة مقطوع اليدين والرجلين، وقد مُثّل به، ما التصوف؟ فقال: «أوله ما ترى اليوم وآخره ما تراه غداً»[٣]. كذلك ذكر تعريف الشبلي من أن «التصوف هو الاقتداء بالسّنة، وما سوى ذلك حديث النفس»[٤]. أليس في هذا التعريف تلويح إلى الفقهاء بأن التصوف شرعي وهو من روح الدين اعتباراً لكونه اقتداء بالسنة التي هي منطلق كل تشريع فقهي إلى جانب القرآن، وفي ذلك تنسب كتب 'الحديث' إلى الشافعي قوله: «لولا الحديث ما كان الفقه».

ويبدو أن ابن مخلوف الشابي قد سار في نفس الطريق عندما بادر إلى التنصيص على طبيعة الأصول التي تتأسس عليها طريقته وهي الكتاب والسنة والتوحيد والأخلاق[٥]. وهذا يعني أن التصوف في نظره يتمثل في التّحقق بالحقيقة ذوقاً، وبالشريعة علماً، وذلك من خلال الجمع بين العلمين الظاهر والباطن[٦]، بحسب مقتضى "السنة" وما يجب تجاهها وكذلك مقتضي "الكلام الإلهي" ومقامه في العرفان. فسرُّ الطريق الصوفي هو أن «يكون ظاهر السالك المسلم وواسطته العمل على وفق متابعة الرّسول، وسرّ باطنه المواهب الإلهية وهي مصداقه»[٧]. ويلتمس ابن مخلوف لذلك مستنداً من القرآن متمثلاً في الآية: «والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا» (العنكبوت، الآية ٦٩). ومن ثمّ كان التّصوّف في متصوّره "طهارة للقلب"[٨] 'ودعوة للتأمل

---

(١) انظر: محمد بن عسكر الحسني، **دوحة الناشر**، صص ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) **ابتسام الغروس**، ص ٦٠، وانظر **نفحات الأنس**، ص ١٠٦.

(٣) **نفحات الأنس**، ص ١٠٦.

(٤) **ابتسام الغروس**، ص ٦٠.

(٥) **الفتح المنير**، صص ١١٤ ـ ١١٥.

(٦) م. ن، ص ١١٦.

(٧) **مجموع الفضائل**، ص ٢١٧.

(٨) م. ن، ص ١٠٧.

والتفهم»[١]، ومن هنا فهو يوافق أحمد زروق في اعتباره «التصوف علماً قصد لإصلاح القلوب وإفرادها لله عمّا سواه»[٢]. لكن أوجه التباين بين ابن مخلوف وزروق تتمثل في أن الأول يسعى إلى إرساء نظرة أخلاقية عملية في ما يتعلق بمفهوم التصوف وعلاقته بالدين تكون في متنول أفهام أصناف السالكين، في حين أن الثاني يهدف إلى بناء تصوّر نظري علمي يندرج بموجبه علم التّصوف ضمن البناء الهيكلي التراتبي للعلوم في الحضارة العربية الإسلامية، وهو بناء تتحدّد مكانة العلم فيه بشرف الرّتبة، وأهميّة الوظيفة. فتعريف التّصوف من حيث هو «علم قصد لإصلاح القلوب وإفرادها لله عمّا سواه» يأتي في مقدمة تحديد وظائف العلوم الدينية ورتبها، يقول زرّوق: «فائدة الشيء ما قصد له وجوده، وفائدته حقيقته في ابتدائه وانتهائه أو فيهما، كالتصوف علم قصد لإصلاح القلوب، وإفرادها لله عمّا سواه، وكالفقه لإصلاح العمل وحفظ النظام وظهور الحكمة بالأحكام، وكالأصول لتحقيق المقدمات بالبرهان، وتحلية الإيمان بالإيقان، وكالطبّ لحفظ الأبدان، وكالنحو لإصلاح اللسان، إلى غير ذلك فافهم»[٣].

ويبدو أن طبيعة الإطار الاجتماعي والديني متمثلاً في مواقف الفقهاء والقائمين على أمر الشريعة من أهل الصّوفية والتّصوف، واعتراضهم على عديد الظواهر الناجمة عن الممارسة الصوفيّة كان له عميق الأثر في تحديد طبيعة تعامل كل من زرّوق وابن مخلوف مع مسألة علاقة التّصوف بالفقه، وما نجم عن ذلك من ضرورة التماس شرعيّة للتّصوف من داخل المتن الديني يكون بها التصوف متقدماً على الفقه وحائزاً لمرتبة الشرف والفضل بالنسبة إلى سائر العلوم الإسلامية الأخرى. لكن الأمر كان مختلفاً لدى كلّ منهما في هذا المجال على صعيد النظر والعمل. فلئن حسم زروق المسألة من موقع الفقيه العالم والصوفي العارف، أي من موقع أولي الأمر إلى حدّ يصعب معه قيام أي اعتراض، فإن ابن مخلوف الذي تعمّق في مدارات التجربة الصوفية وتحقّق بسائر مقاماتها وأحوالها وأصبح شيخاً يُقتدى به في ذلك عرف معارضة حادّة من قبل الفقهاء والناطقين باسم الشريعة «الذين بادروا إلى قطع هذا الأمر (أمر التصوف) لعدم إمكانية الكلام عنه في هذا الزمان، وأنّ التلبس به صار منكراً»[٤]. فاستوجب ذلك من ابن مخلوف طلب الإجازة من محمد الرّصاع (قاضي الجماعة) وكان ذلك سنة ٨٧٥هـ/ ١٤٧٨م، مذكّرا بأن التصوف اكتسب من العهود الأولى شرعية دينية وتأكدت مطابقة مبادئه لروح الشريعة وآداب السنّة، ملتمساً "إظهار الحقّ" ليكون حجة على كل معترض. وهذا رغم أنّ طلب الإجازة في عرف المتصوّفة وعند أهل كل علم لا يكون، ولا تصحّ شروطه إلاّ إذا كان من قبل أهل ذاك العلم حيث تجيز الطبقة الأعلى المصطلح عليها بـ "العلماء" و"المشائخ" الطبقة الأدنى المصطلح عليها بـ"طالبي العلم" أو "المريدين" وقد تمحورت رسالة ابن مخلوف حول قضيتين أساسيتين:

(١) م. ن، ص ٢٢٣. انظر تعليقنا على ذلك في الجزء الأول من الفصل التمهيدي من هذا العمل.
(٢) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ١٧.
(٣) م. ن، ص. ن.
(٤) انظر نص رسالة ابن مخلوف الشابي إلى محمد الرصاع، **الصوفية**، م. س، صص ١٧٥ ـ ١٧٨.

١ ـ ردّ التصوف في أصوله وآدابه إلى الشريعة سواء في ما تعلّق بإثبات سلسلة إسناد شيوخ ابن مخلوف الشّابي التي تنتهي إلى الرسول محمد، أو في ما يتّصل بالأصول المصدرية للبناء النظري لعلم التصوف. ذلك أنه لما كانت مهمة المتصوّف تتمثل في «الاهتمام بالنفوس وتطهيرها من الرذائل... وتحليتها بالأخلاق المحمودة»[١]، فإنّ هذا الأمر «يستدعي الكلام في القرآن لإقامة الدليل واقتباس البرهان منه... للتّخلقات... والآداب»[٢]. ويبيّن ابن مخلوف كيف أن ذلك يفضي حتماً إلى «الكلام في التجريد وسنن التوحيد»، «وإلى التحقق بعرفان عين اليقين». ويستدّل ابن مخلوف على وجاهة هذا التصوّر انطلاقاً ممّا ورد في القرآن والسُنّة، من ذلك ما تكشف عنه بعض الآيات القرآنية مثل: «والذين جاهدوا فينا لنهدينَّهم سبلنا» (العنكبوت، الآية ٦٩). «واتقوا اللّه ويعلّمكم»[٣]. فالعلم الحاصل بموجب قوله "يعلمكم" هو نفسه عين اليقين لكونه من اللّه ومحال أن يكون العلم الإلهي ظنياً. وحتى لا تبدو مثل هذه النتيجة غريبة لدى الفقهاء أو مباينة لما ألفوا ولما استقرّت عليه أفهامهم فإن ابن مخلوف يجعل من أرباب الصوفية العارفين أمثلة حيّة على إمكان وقوع ذلك، وهو ما يعني أن الصوفي العارف القطب دالّ بذاته وعلى وجاهة الطريق الصوفي وتميزه عن طريق الفقهاء، ثمّ نجده يردّ أصول هذا العلم إلى الذوق والإشارة بدلاً من طريق البيان والعبارة، وهذا بدليل قوله: «والإشارة للعارف كافية، ولولا خشية التطويل لعرضت عليهم من هذا الفن حظاً وافراً». لكنه يعترف للفقهاء بسعة العلم ما دام طالباً لإجازتهم التي من شأنها أن تمنح التصوف الشرعية والاعتراف. وقد عبّر عن ذلك قائلاً: «إذ أنتم أهل الحق وأولى بنصرته»[٤].

٢ ـ دحض كل الأفكار والتصوّرات التي تجعل التّصوف محلّ لبس واختلاف من جهة علاقته بالشريعة، وصحّة المعتقد الديني. ويبرز ذلك من خلال ردّ كل الأفكار المتعلقة بالحلول والاتحاد والتجلّي و"الوحدة الساريّة" في الوجود «التي سبق أن أثبتها ابن مخلوف في غير هذا السياق ويرفض أي صلة يمكن أن تربطها بالفكر الصوفي، ويظهر ذلك من كلامه...». ومنهم من يقول الرّب في الكون أو الكون فيه أو متّصل بالأشياء أو منفصل عنها أو متحرّك أو ساكن فيقال لهم: «جلّ ربنا عن الاتصال والانفصال والحلول في الأماكن والخروج عنها، وقد تنزّه عن الحركة والسكون وحلول الأشياء فيه»[٥]. غير أن مجمل الأفكار الأساسية التي تمحورت حولها رسالة ابن مخلوف هذه لم تنته إلى نفي تلك الصبغة الذوقية عن علم التّصوف وما يتّصل به من أحوال إشراقية وتجليات إلهية يتضح ذلك من خلال تأكيده حضور "الإذن الإلهي"[٦] في "المصافحة" المشابكة وعند لبس "الخرقة". و"ورود الخواطر"[٧] على قلوب المتحققين بآداب الطريق الصوفي، والسالكين لأطواره.

وقد وُفّق ابن مخلوف في انتزاع الاعتراف من قبل قاضي الجماعة محمد الرّصاع. وأجازه

---

(١) م. ن، صص ٥٤١ ـ ٥٤٢.
(٢) م. ن، ص ٥٤٣.
(٣) م. ن، ص. ن.
(٤) م. ن. صص ٥٤٤ ـ ٥٤٥.
(٥) م. ن، ص ٥٤٤.
(٦) م. ن، ص ٥٤٣.
(٧) م. ن، ص ٥٤٤.

كذلك إثنان من أبرز فقهاء الدولة الحفصية في تلك الفترة وهما محمد القسنطيني(*) ومحمد البيدموري(**).

وجاء نصّ الاعتراف الذي تضمنته نصوص الإجازات واضح الدلالة وافياً بالغرض بل إن أصحابه قد أقروا القول بسنّية التّصوف وموافقة أصوله لمقصد الشرع، وقد تضمنت كل إجازة من الإجازات الثلاث نموذجاً لذلك، فالرصاع أجاز ابن مخلوف بقوله : «والرجل عندي رجل صالح ذائق فائق في طريقه، عارف بسلوكه وتحقيقه ...وقد أجزته في سائر الإجازات...وقصده بالإجازة إجازة عامّة مرضية في الطريقة والحقيقة»[1]. كما شهد له بالتمسك بالسّنة في سلوكه للطريق الصوفي، واصفاً إيّاه «بثبوت أهليته في فهمه ودينه وورده(***) وصدره، وأنه تحقّقت من سلوكه السلامة للسّنة والهداية السنية»[2]. وقد وصل الاعتراف بتصوف ابن مخلوف مع محمد القسنطيني إلى حد إضفاء صفات العلم والصلاح والكمال الخلقي على ابن مخلوف فهو : «الصالح العامل، العالم، الأكمل»[3]، ومن ثمّ فهو يخاطبه بلفظ : « 'سيّدي' مع الدعاء إلى سائر أفراد الملّة الإسلامية بالانتفاع بصالح توجهاته وبركاته»[4]. ولم يبعد نص إجازة البيدموري عن هذا المنحى إذ وصف كلام الشّابي بأنّه «عظيم وبه ينتفع السّالكون ويتذاكر الواصلون»[5].

وتجدر الإشارة إلى أن قاضي الجماعة محمد الرصاع رغم اعترافه بوجاهة الطريق الصوفي وإقراره بموافقة مبادئه للشريعة قرآناً وسُنّة، فإنه أقرّ بخصوصية هذا الطريق، وبتفرّد أعلامه وشيوخه بمعرفة أسرار علمه ومنازل السائرين فيه، وهذا ما يتجلّى لنا من كلامه: «وقد أجزته في سائر الإجازات منّي بالخط كما جرت عادة من مضى من مشيخة العلماء المرتضين، وإن لم نكن منهم، ومن طريقتهم وسننهم وهديهم، لكن التّشبه بآثار الأخيار محبوب، والتكحّل بكحل فلاحهم مطلوب»[6].

(*) أحد أبرز فقهاء الدولة الحفصية في تلك الفترة، تولّى قضاء المحلّة عوضاً عن الرّصاع سنة ٨٧٥هـ/ ١٤٧٠م. لم تنص المصادر على تاريخ وفاته. انظر ترجمته في **نيل الابتهاج**، ص ٣٢٠؛ و**الحلل السندسية**، ج١، ص ٣٢٠.

(**) كان إماماً خطيباً بجامع أبي محمد المرجاني، وعيّن ناظراً للأحباس سنة ٨٦١هـ/ ١٤٥٩م، ومفتياً ومدرّساً بعد صلاة الجمعة ، وعُزل عن الأحباس سنة ٨٧٨هـ/ ١٤٧٣م. كذلك لم تنص المصادر على تاريخ وفاته. انظر ترجمته في محمد بن الخوجة، **تاريخ معالم التوحيد**، تح. الجيلاني بن الحاج يحيى وحمادي الساجلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٥٢.

(١) انظر نص إجازته ضمن **مجموع الفضائل**، م. ن، صص ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

(***) ورد وجمعها أوراد وهي عبارة عن مقولات تكون بمثابة شهادة أو تصلية على النبي أو تسبيح إلهي يردّده المتصوّفة ومريدوهم لتصير بعد ذلك مادّة للذكر والمجاهدة الروحية..

(٢) م. ن، ص ٥٤٩.

(٣) م. ن، ص ٥٥٢.

(٤) م. ن، ص ٥٥٣.

(٥) م. ن، ص ٥٥٤.

(٦) م. ن، ص ٥٥١.

إنّ أبرز ما يمكن أن نستنتجه من نص هذه الإجازة أن خطابها يتعدّى في الحقيقة الاعتراف بالتصوف وشرعيّة الطريق الصوفي إلى اعتبار النموذج الصوفي أكمل من جهة مقارنته بالنموذج الفقهي مثلاً، ومن ثمّ فإن محاكاته أمر واجب. وهي تمثل عتبة من عتبات الكمال في الأخلاق والدّين وهو ما يتّضح من قول الرصاع: «التشبه بآثار الأخيار محبوب»، بل إننا نجده يؤكد في مقدمة نص هذه "الإجازة" أن "طائفة" «أهل التصوف هم الذين أبقاهم اللّه على الحق إلى قيام الساعة قائمين بالنصح والسنة وما عليه الجماعة في زمن رجع الإسلام فيه إلى أصله من الغربة»[1].

لكن أليس من الضروري أن نتساءل هنا عن أسباب هذا التحول التام من قبل الفقهاء من الرفض التام والاعتراض الحادّ على التصوف وعلى طريقة أعلامه في الحياة والتدين إلى الاعتراف القائم على الإقرار والإجلال المفضي إلى اعتبار التصوف المجال الأمثل للحفاظ على الدّين في مثاليته الخالصة مع العمل بفضائله. فهل هذا يعود فحسب إلى ما ذهب إليهم بعضهم من أن محمد الرّصاع نظراً إلى كونه قاضي الجماعة ولما تفرضه هذه الخطة عليه من ضرورة مراعاة ما به يكون التوازن بين أفراد المجتمع وفئاته مُنح هذا الاعتراف؟ أم أنّه للعلاقة الوطيدة التي كانت تربطه بالتصوف الأثر البارز في ذلك؟ لقد أدرك الرصاع ما لا يقل عن عشرة من شيوخ الطائفة في عصره ممّن نزل مدينة تونس، وتتلمذ عليهم، وقد أشار إلى مواقف بعض منهم، أم إنّ الأمر يتعدّى هذا وذاك إلى طبيعة الوضع الجديد الذي ظهر بموجب ولادة نموذج اجتماعي سني روحي جديد جسّده الصوفي "الواصل" و"الولي" الذي ارتقت تجربته إلى مثال روحي صار بموجبه نموذجاً يُحتذى في تحديد الصورة المثلى للعالِم، ولرجل الدين. وربما وجدت السلطة الحفصية نفسها مضطّرة لتعمل على ترسيخ ذاك النموذج الذي صار يمتلك وجاهة اجتماعية كبرى ويتمتع بصفات قدسية وروحية عالية تؤهله لأن يخترق حياة المجتمع والأفراد ويؤثر فيها بقوة في كل لحظة، في حين أنّ الفقيه بقي مكتفياً بمهام الإفتاء والتدريس وإمامة الجوامع؟ لقد ساعدت مثل هذه المعطيات على إنشاء صورة وظيفية للدين في بعده الرمزي والرّوحي المتعالي أفرزت تأثيرا في الواقع، وهذا يعني أن صلاح الصوفي في المجتمع أصبح أكثر فاعلية، ممّا أدّى إلى بروز نماذج وصفات جديدة اعتبرت إفرازاً لهذا الواقع مثل : "العالِم الولي" أو "العالِم الصوفي" أو "الفقيه البركة"، و"الفقيه العالِم الصالح"، و"العالِم المحقق الفقيه الأجلّ"، وهي صفات ونعوت يتداخل فيها الفقهي الشرعي بالصوفي الولائي أو القدسي بالدنيوي التاريخي. وهنا يمكن أن نستنتج أن دور التصوف في المجتمع أصبح وظيفياً بالأساس، من جهة تأثيره العميق في وجدانه، وفي مؤسسات العلم والدين إلى حدّ استوجب إيجاد نوع من التحويل في مهام "العالِم الفقيه" حتى يتسنّى له أن يحتفظ بدوره التقليدي في المجتمع الذي بدأت تحكمه رمزيّاً الأفكار الصوفية من خلال شخصية "الصوفي القطب" أو "الوليّ والبركة" لما تتمتع به من هبات روحية قدسية وصفات للبركة، وقدرة على تلبيه نداء حياة الرّوح. وهذا يعني أن انفتاح التصوف على المجال الاجتماعي كان له

---

(1) م. ن، ص ٥٤٧.

أثره في حدوث ذلك الاعتراف من قبل المؤسسة الدينية ـ متمثلة في الفقهاء ورجال الدين ـ بالتصوف معتقداً ونمط حياة روحية وتربوية، لكن كيف كانت آليات التحويل التي اعتمدت في هذا السياق لأجل تسويغ التصوف ضمن بنية الفقه والدّين؟ وما هي طبيعة العلاقة التي تكوّنت بين الفضاء الاجتماعي والسياسي والتصوف؟ وما هي طبيعة الصلة التي ربطت بين الفكر الصوفي في بُعده النظري والتصوف في بُعده الأخلاقي العملي ثمّ الطرقي الاجتماعي؟ وكيف انسحب ذلك على وضع الفقه ورجال الدّين والشريعة إذا ظهر ميلهم إلى إنتاج صورة جديدة للفقيه ولرجل الدين؟ ثم ما هي دلالة هذا الاعتراف، من ناحية استتباعاته في الواقع التاريخي وعلى صعيد الحياة الدينية والرّوحية، ومن جهة علاقته بالخطاب الديني والفقه والترجمة لأعلامه وتحديد صفاتهم "العلمية" وفضائلهم الأخلاقية؟ وهذا ما سنهتم بدراسته في الأجزاء والمباحث القادمة من هذا العمل.

II ـ في دلالة الاعتراف الفقهي واستتباعاته: التصوف مصدراً للريادة العلمية والوجاهة الاجتماعية

سنسعى عبر هذا المبحث إلى تجاوز إشكالية تفهّم منعطفات العلاقة التي ربطت بين الفكر الصوفي في إفريقية القرن ٩هـ/ ١٥م ومحيطه الاجتماعي والثقافي إلى محاولة النظر في مدى تأثير القيم التي أفرزها هذا الفكر وارتبطت بالتجارب الروحية والخلقية لأعلامه في مقاييس إنتاج "العلم" وتكوّن صورة "الفقيه العالِم"، أي أننا سننظر في طبيعة التأثير الذي مارسته صورة "الصوفي الولي" و"الصالح الزاهد" و"القطب العارف" في المحيط الثقافي والعلمي وفي آليات إنتاج الشرعية اللاّزمة للشخصيات الدينية العلمية والفقهية القضائية، وسنعتمد في ذلك المدونة الصوفية والمدوّنة الفقهية على السواء، مع السعي إلى تقصّي آليات تقبل الخطاب الفقهي الديني كما جسّده أصحاب مؤلفات "التراجم" و"الطبقات" أو"النوازل الفقهية" للقيم المثالية والنماذج الخلقية التي أنتجها الخطاب الصوفي إزاء العالم الزاهد والوليّ والعارف.

ولسوف يساعدنا هذا في تحديد أوجه تأثير الخطاب الصوفي في نظيره الفقهي وفي أسلوب الترجمة لعلماء الفقهاء، ومن ثم نتعرّف إلى طبيعة الآليات المعتمدة في إنتاج صور العالِم الفاضل، أو الفقيه الصوفي، مثلما تجلّى ذلك في الخطاب الفقهي الرّسمي كما دونته كتاب التراجم الفقهية والعلمية الدينية.

يجدر أن ننطلق من ذلك التعريف الذي أورده ابن قنفد للأولياء في كتابه **أنس الفقير** والذي كان له أثره في الانزياح بصورة الفقيه العلمية الدينية المحضة إلى نموذج جديد تلتقي فيه صفات البركة والصلاح و"الفضيلة الخلقية" و"التسامي الروحي". وقد ورد هذا التعريف كالآتي: «الأولياء لهم صفات خارقة، أولها العلوم الإلهامية وحواسّهم مخالفة لحواس غيرهم، مما يجعلهم يرون المورائيات أو الغيب، وما في السماوات»[1]. لقد كان لهذا التعريف صدى ثابت

(١) ابن قنفد، **أنس الفقير**، ص ٢.

في مصنف **فهرست الرّصاع** الذي بدا تأثره واضحاً بمثل هذه القيم وتلك التصورات في صياغة شخصية العالم، وفي بيان شروط تحصيل العلم ومن ذلك قوله : «إنّ أصل العلم مبني على الفقر، والصبر والشكر والحلم والذّكر»(١)، وهي كما نلاحظ صفات مستقاة من أسماء مقامات صوفية : مقام الفقر، ومقام الصبر، ومقام الشكر، ومقام الذكر، وهي مقامات ضروريّ التحقّق بها للزاهد العابد ولطالب المعرفة. ويواصل الرصاع على هذا النحو حيث يبدو كأنه يشرح شروط المعرفة الصوفية في علاقتها بأدبيات الطريق وكمالاته الخلقية وما ينجم عنها من ثمرات، فيرى «أن من تحقق بها (الصفات المذكورة سابقاً) في جميع الحالات، ظهرت عليه الكرامات، واستوت عنده الحالات، عند الحاجات، ووقف عند باب الكريم وانشرح لبّه بالإيقان»(٢). لكن لنتساءل كيف أن "الكرامة" التي كانت مدار جدل وخلاف بين الفقهاء والمتصوّفة في القرون الهجرية الأولى ومثّلت محلّ إنكار من قبل الفقهاء على المتصوّفة صارت من منظور الفقيه قاضي الجماعة محمد الرّصاع علامة تميّز في تحصيل العلم والتحقق بآدابه؟ لعل الإجابة تبدو صعبة بعد أن نعلم أنّ الرصاع يشترط التوبة والتخلّص من الجهل بالنفس لبلوغ مقام المعرفة العلمية التّامة(٣). كما أقدم على إعادة الاعتبار إلى المتصوّف الزاهد محمد الدّكالي الذي كان على خلاف مع ابن عرفة إذ يقول : «إن طريقة الشيخ الدكالي طريقة حقيقة وورع شديد وعمل فيه قبول. وتسديد ما وقع بينه وبين شيخ الإسلام اللّه يغفر لهم ويسامحهم، والظن بهم أنهم على هدى، متنكبين عن طريق الرّدى إلا أن الشيخ ابن عرفة ناظر لظاهر الطريقة والشيخ الآخر (الدكالي) ناظر لطريق الحقيقة، وكلّ على الصراط المستقيم والدّين القويم»(٤). كما أننا نجد الرّصاع يدعو إلى ضرورة تتلمذ «شيوخ الفقه والقضاء الشرعي على أهل التصوف وأصحاب علوم المكاشفة»(٥)، وهو ما يترجم الاعتراف بالتصوف ويؤكد مسعى تسوية الخلاف بين الطرفين.

يبدو أن هذا المنحى الذي سلكه الرصاع في الاعتراف بالتصوف، سواء من خلال إجازته لابن مخلوف الشابي أو في خصوص ميله إلى الآخذ باصطلاحات المتصوّفة وأقوالهم، يعود في منطلقه الأساسي إلى تأثير شيخه البرزلي (ت ٨٤١هـ/ ١٤٣٧م)، هذا الفقيه المالكي الذي كتب فتاويه أو "نوازل الأحكام" أول القرن التاسع للهجرة (١٥م) وسجّل مواقف وأراء مهمّة في الاعتراف بالتصوف، وبمكانة أعلام التصوف من جهة علو منزلتهم في مراتب المعرفة والعلم بأسرار الدين وحقائقه، أي أنّه أعاد صياغة علاقة التصوف بالشريعة. وموقف البرزلي من التصوف والصوفية في إفريقية وسائر البلاد الإسلامية يمكن قراءته في سياقين اثنين يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطاً وثيقاً، إلى حدّ يظهر معه كأنه شرط لازم له. لنوضّح ذلك:

١) لقد أقرّ البرزلي اعترافه بالتّصوف علماً وأخلاقاً وأكّد أفضلية المعرفة الصوفية وكمالها ويمكن أن نجد سنداً لذلك في الترتيب الذي وضعه البرزلي لعلوم الدين والشريعة، وضمنه أدرج

---

(١) **فهرست الرصاع**، ص ٩.
(٢) م. ن، ص. ن.
(٣) م. ن، ص ١١.
(٤) م. ن، ص ٧٣.
(٥) م. ن، صص ١١٤ ـ ١١٥.

التصوف باعتباره من العلوم الشرعية الأساسية الثلاثة وهي في نظره : «الحديث والفقه والتصوف ومن أشكل عليه علم من العلوم الثلاثة وجب أن يرجع فيها إلى أئمتهم. فمن أشكل عليه علم الحديث... رجع فيه إلى أئمة الحديث لا إلى الفقهاء، ومن أشكل عليه شيء من مسائل الفقه رجع فيه إلى الفقهاء، ومن أشكل عليه شيء من علوم الرياضات ودقائق الورع ومقامات المتوكلين رجع فيه إلى أئمة الصوفية لا إلى غيرهم»[1]. وهذا يعني أن كلّ علم يتوقف تفصيل القول فيه وشرح مسائله على أهله، وليس كما ترسخ الأمر في القديم حيث يضطلع الفقيه ببيان حدود النظر في كل علم ومحاكمة أهله إن لزم الأمر. ولعل هذا ما دفع بالبرزلي إلى أن يحدد تعريف الفقهاء ويبيّن وظيفتهم بقوله باقتضاب : «هم حملة الشريعة، وهم يحكمون بالظاهر»[2]، ولهذا نجده يستند إلى قول العزّ بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ/ ١٢٦٢م)[*] ليبين أنّ «علماء المتصوفة أفضل من علماء الأحكام لأن هؤلاء يطلبون حقائق الأمور، والآخرون ينظرون إلى الظاهر فقط، فهو كالدّر مع الصدف»[3]، ويذكر جوانب من صفات أهل «التصوف كدوام صلاح القلب بدوام المعارف والأحوال»[4]. معتبراً أن ذلك «نبذة من أوصاف العارفين باللّٰه»[5]، ويتدرج في سياق هذا الاعتراف نحو الإقرار بحقائق التصوف وبخصوصية معارف أهله وبما يتبدى من أحوالهم وصفاتهم إلى حدّ يسلّم معه بجواز حصول "الكشف" أو قوع "الكرامة" مع اعتبار ذلك علامة للوليّ وآية من آيات القرب من اللّٰه، ثمّ نجده يفضّل الأولياء على الفقهاء، وهو ما يفصح عنه قوله : «وممّا يدلّ على فضلهم على الفقهاء ما يجريه اللّٰه تعالى على أيديهم من الكرامات الخارقة للعادات، ولا يجري شيئاً من ذلك على الفقهاء إلا أن يسلكوا طريقهم وطريق الصوفية ويتّصفوا بأوصافهم»[6]. ونجده يلتمس شرعيّة لذلك من داخل نصوص الحديث النبوي حيث يورد قول الرّسول محمّد : «ما سبقكم أبو بكر بصوم ولا صلاة ولكن بشيء وقر صدره»[7]. ومن ثمّ فهو يستنتج قائلاً: «الصوفي ظاهره مع الخلق وباطنه مع الحقّ... وكل ذلك منقول من أحواله عليه الصلاة والسلام وأصحابه»[8]. وهذا يعني أن البرزلي سعى إلى إعادة الاعتبار للتّصوف مع الاعتراف بثمرات التجربة الصوفية مبيّناً أن لذلك شرعية سواء من جهة الاستدلال الفقهي أو من ناحية الحجّة الشرعية

(١) **فتاوى البرزلي**، ج٦، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٤٢٣.

(٢) م. ن، ص ٤٠١.

(*) أحد أبرز فقهاء الشافعية في المائة السابعة، تولى القضاء بالشام والقاهرة، عُرف بميله إلى الزهد والتصوف، وكان تأثيره كبيراً في كثير من فقهاء المالكية. انظر عمر كحّالة، **معجم المؤلفين**، ج٥، ص ٢٤٩.

(٣) **فتاوى البرزلي**، ج ٦، ص ٤٢٣.

(٤) م. ن، ص ٤٠٠.

(٥) م. ن، ص ٤٠٠.

(٦) م. ن، صص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(٧) م. ن، ص ٤٠١.

(٨) م. ن، ص ٤٢٤.

متمثلة في الحديث النبوي، وهذا يعني أن البرزلي سعى إلى دحض التصوّرات التي تبناها العقل الفقهي في أفريقية منذ القرن الرابع الهجري (ق١٠م) حيث جدّ ذاك الخلاف الذي سبقت الإشارة إليه حول القول بإمكان حدوث الكرامة أو حصول الكشف العرفاني بين الصقلّي وابن أبي زيد القيرواني واستمرّ صداه إلى ابن عرفة (ق٨هـ) الذي أبدى تحفّظاً كبيراً تجاه البعد العرفاني وما يتبعه من مكاشفات أو قول بالكرامات عند أهل التصوف، وانتهى به الرأي إلى رفض ذلك[١].

ويتأكد الموقف الإيجابي للبرزلي من التصوف وآدابه عند النّظر في كلامه حول المحبّة الإلهية، ومنازلها من جهة "القربة" من اللّه كما يظهر ذلك من خلال قوله بالسماع لتصفية الخواطر، ونقاء الأرواح، والتعالي بها استعدادا لتلقي الواردات والتجلّيات الإلهية، لكنه رفض المبالغة في اتخاذ السماع وسيلة للّهو أو الوقوف عند الرغبة في تحريك الأبدان، وتلبية حاجات النفوس الشهوانية من دون أي تعال روحي[٢]. ولعلّ الطريف في تناول البرزلي الفقيه لقضيّة السّماع الصّوفي هو ذلك الترابط المتين الذي أقامه بين السماع والمحبّة، حيث يقول في الكلام عن "الصنف الرابع من المؤثرين للسّماع" «هم ممّن غلب عليهم التعظيم والإجلال، فهذا أفضل من الأقسام الثلاثة إذ لا حظّ في سماعه لنفسه، فإن النفس تتضاءل وتتصاغر للتعظيم والإجلال... إنهم واقفون مع ربّهم من وجه، ومع أنفسهم من وجه أو وجوه»[٣]. وقد كشف لنا كلام البرزلي في مسائل التصوف عن دراية كبيرة بدقائق علم التصوف مع إلمام واسع بأمهات الكتب المصنفة في هذا الفن إذ يكثر من الإشارة إلى أقوال السّهروردي صاحب **عوارف المعارف**[٤] ومؤلفات الغزالي: **الإحياء**، و**مشكاة الأنوار**، و**المضنون به على غير أهله**، لكنه يوافق الاتجاه الفقهي المحافظ الذي اعترض على الكثير ممّا ورد في مؤلفات الغزالي خاصة منها **المشكاة** و**المضنون**[٥]. لقد أورد البرزلي مواقف المتصوّفة المتقدمين كابن أدهم والفضيل بن عياض ومعروف الكرخي والداراني والسّري السّقطي من الغناء الدنيوي[٦]، كما تطرّق إلى مسألة أسرار الحروف المقطعة الواردة في أوائل السور التي يذهب أغلب الصوفية إلى القول بأنها تتضمن دلالة على "اسم اللّه الأعظم" وتشير إلى حقائق العالم العلوي، واستشهد بأقوال الغزالي والشاذلي من دون أن يبدي أي تحفّظ تجاه ذلك[٧].

٢) أما في خصوص موقفه من المتصوّفة ومظاهر حياة التروحن التي كانت تسم سلوك أهل

---

(١) انظر المبحث المتعلق بقضايا الفكر الصوفي في القرن الثامن للهجرة وصداها.

(٢) يمتد كلام البرزلي حول السماع عند أهل الصوفية وغيرهم كالشعراء والفلاسفة وإخوان الصفاء، من أوّل الجزء السادس من **فتاوى البرزلي** إلى حدود ص ٤٣٠ من هذا الجزء، وفي سياق ذلك يذهب إلى تفصيل القول في مجمل قضايا التصوف في علاقته بالشريعة وعلومها.

(٣) م. ن، ص ٤٠٥.

(٤) م. ن، ص ٤١٤.

(٥) م. ن، ص ٤٤٢.

(٦) م. ن، ص ٤١٦.

(٧) م. ن، ج١، ص ٣٨٢.

التّصوف والصلحاء والمجاذيب الذين أدركهم البرزلي أو وصلت إليه أخبارهم فهو حتماً موقف إيجابي أساسه الاعتراف لأغلب هؤلاء بكمال الخلق والفضيلة وعلو المكانة في العلم والصلاح. إن تتبع الدّافع الحقيقي للموقف من التصوف علماً وذوقاً يجد أرضيته في موقف البرزلي من أهل التصوف ـ الذي تقدّم بيانه أعلاه ـ ومن طبيعة علاقته بالوسط الديني الروحي لمتصوّفة القرنين الثامن والتاسع للهجرة، ذلك أنّه كان من ضمن سلسلة شيوخ البرزلي رجل "صالح" صاحب مواجد صوفية رغم اشتغاله بالحديث، وهو أبو الحسن محمد البطرني (ت ٧٩٣هـ/ ١٣٩١)[١] الذي تلقّى عنه "نصوص أحزاب" أبي الحسن الشاذلي[٢]، وكان يذكره دائماً بقوله : «شيخنا المحدّث الصالح أبو الحسن محمد البطرني»[٣]؛ و«كان شيخنا المحدث الصالح الراوية البطرني»[٤]، في حين أنه لا يحق صفة الصلاح أو ما يتصل بالتصوف بابن عرفة فهو "الشيخ العالم" أو "شيخنا" فقط. لقد كان للبطرني أثره في اعتراف البرزلي بالتصوف، والرفع من منزلة أهله من الأولياء والعارفين، وإننا لنجد لذلك صدى واضحاً في معرض حديث البرزلي عن الشاذلي، إذ يقول عنه: «أبو الحسن الشاذلي كان من خيار هؤلاء الشيوخ وأفضلهم معرفة، وحالاً، وأحسنهم اعتقاداً، وعملاً، وأتبعهم للشريعة، وأكثرهم تعظيما للكتاب، والسنة»[٥]؛ وهو ممن «جمع العلم والدين والتصوف والصلاح، وهو من أهل الحقائق الباطنة...حاز علم الأحكام ثم انتقل إلى هذه الطريقة... فحصل شرف الطريقتين العملية والحكمية»[٦]. ولعل هذا الاعتراف بالشاذلي وبصحة عقيدته ووجاهة فهمه للعقيدة الدينية ذاتها من حيث هو صوفي[٧]، يجئ على طرفي نقيض مع موقف الفقيه المالكي ابن البرّاء المشار إليه أعلاه والمتمثّل في سعيه إلى الطّعن في تجربة الشاذلي والتشنيع على أقواله وأحزابه. وهكذا فإنّ هذا الموقف الذي فيه اعتراف مطلق بالتجربة الصوفية لشخصية رمزية مرجعية للتّصوف في إفريقية من قبل فقيه مالكي كان استثناءً أسّس لنمط علاقة جديدة بين التصوف والفقه وبالتالي شرّع للمتصوّفة أن يؤدّوا دوراً محوريّاً في المجتمع

---

(١) ورد ذكره في **فهرست الرصاع**، ص ٩٠، ٩٣، ٩٤، ٩٩، ١٠٥، ٢٠٦. وترجم له التنبكتي في **نيل الابتهاج**، صص ٤٦١ ـ ٤٦٢، ومخلوف في **شجرة النور الزكية**، ج١، ص ٢٢٢. وقد ضبط ابن خلدون نسبة البطرني في **رحلة ابن خلدون**، صص ١٥ ـ ١٦، وجاءت ترجمته في مقدمة تحقيق **نوازل البرزلي** ضمن أسماء مشائخه، ص ١٠.

(٢) يذكر البرزلي أنه أخذ نصوص أحزاب الشاذلي عن أبي الحسن البطرني عن أبي العزائم، **فتاوى البرزلي**، ج٦، ص ٤٤٥. وهو يقصد أبا العزائم ماضي بن سلطان المسروقي من أتباع الطريقة الشاذلية الذي كان من أصحاب الشاذلي الأربعين وقد عمّر طويلاً (ت ٧١٨هـ/١٣١٨م). كما أنه أخذ عنه جزءاً من كلام محمد المرجاني وهو من أصحاب الشاذلي كذلك الملقبين بـ "رجال الشرف".

(٣) **فتاوى البرزلي**، ج١، ص ٣١٣، ٣٢٨.

(٤) م. ن، ج ٤، ص ٢٠٠.

(٥) **فتاوى البرزلي**، ج٦، ص ٤٤٤.

(٦) م. ن، ص ٤٤٥.

(٧) م. ن، ص ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦.

والسلطة. وهذا يعني أن هذا التحول في العلاقة بين الفقهاء والمتصوّفة الذي ارتبط أساساً بشخصية البرزلي وتبعه فيه الرّصاع يتجاوز مجال النظر إلى العمل، ذلك أنّ البرزلي كان حريصاً على الالتقاء بمشايخ التصوف وأعلامه ومشاركتهم دقائق الكلام في شؤون هذا الفنّ وعلوم المكاشفة والمعرفة بأسرار الدين بل بادر إلى الأخذ عنهم، مع التسليم لهم بما يقولون به من ذلك مثلاً قوله بمناسبة زيارته لأبي عبد اللّه محمد الظريف في موضعه بالمرسى: «... سألناه بعد استئناسه بنا عن قوله تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب" (سورة ق، الآية ٣٧)... فأجاب: العلماء ثلاثة، عالمون باللّه، وبأمر اللّه، فهؤلاء هم الأولياء لأنهم حازوا معرفة الظاهر والعمل بما علموا فساسوا أنفسهم، واتبعوا الطريقة الخاصة. والثاني العلماء بأمر اللّه فقط، قال (محمد الظريف) وهؤلاء مثلكم يا فقهاء الزمان.الثالث علماء باللّه لا بأمر اللّه، قال : وهؤلاء الصوفية»[١]. وما يلفت الانتباه هنا هو أنّ البرزلي يساير قول الظريف في أن العلم بحقائق الشرائع لدني إلهي أو لا يكون، وهذا ما تشير إليه عبارته : «رأيت أن ما قال الشيخ (الظريف) صحيح»[٢]، ونفس الأمر يقرّره بالنسبة إلى القرنبالي وهو أحد صلحاء بلاد إفريقية في تلك الفترة، يقول عنه: «إنه من عقلاء المجانين»[٣]، أي "المجاذيب'، و«كان لي فيه اعتقاد ورأيت له كرامات»[٤].

وإذا كانت الصفة الأساسية للبرزلي تتمثل في كونه فقيهاً، وكما يشير إلى هذا خطاب محمد الظريف الموجّه إليه، فإن ذلك سيتغير لاحقاً، إذ سيُعاد إنتاج صورة البرزلي من قبل الخطاب الفقهي في إفريقية باعتباره فقيهاً صوفياً وعالماً عارفاً ورجلاً صالحاً ثبت علو درجته في سلم الولاية. وقد كان تلميذه محمد الرّصاع في **فهرسته** أول من بادر إلى نحت الملامح الأوليّة لهذه الصورة، إذ وصف البرزلي بأنه "بركة المشائخ"، وأنه «كان شيخاً مباركاً إذا خرج من المسجد قلّ أن تراه وحده. بل النّاس محدّقون به يسألونه حتى يصل إلى داره، ويتبركون بآثاره»[٥]. ويسلك الرّصاع المسلك نفسه عند ترجمته لبعض الفقهاء والمحدّثين قائلاً: «وممن أدركنا من مشائخ الحقيقة التّابعين للطريقة الشيخ الصالح الولي...»[٦]. ويبدو أن النموذج الصوفي المؤسس على فكرة الولاية أخلاقاً وعرفاناً ومصدراً للبركة والصلاح صار هو النموذج المثالي الواجب احتذاؤه بالنسبة إلى الفقهاء والقضاة الشرعيين، أو من يصطلح عليهم بـ: "العلماء". وربما امتد تأثير هذا المنحى لدى كتاب تراجم وشخصيات علمية دينية أخرى مثل ابن ناجي الذي يعرّفه أحمد الغبريني[*] بقوله «هو

(١) م. ن، ص ٤٠٣.
(٢) م. ن، ص. ن.
(٣) م. ن، ص ٤٠٨.
(٤) م. ن، ص. ن.
(٥) **فهرست الرصاع**. ص ٤٥.
(٦) م. ن، ص ١٩٢.
(*) هو أبو القاسم أحمد الغبريني (ت ٧٧٢هـ/ ١٣٧٠م) مفتي تونس وفقيهها وشيخ جامع الزيتونة خلف ابن عرفة في خططه، وروى عنه البرزلي. انظر: التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص ١٠٤.

الشيخ الصالح العدل المقدّس الخطيب القاضي...»[١]. كذلك نجد هذا المنحى لدى أحمد بابا التنبكتي في **نيل الابتهاج** الذي ترجم فيه لشخصية فقهية تونسية عرفت بعدائها للبعد الإشراقي في المعرفة ولفكرة الولاية لدى الصوفية، ونعنى به الفقيه المالكي ابن عرفة غير أنه يغدق عليه صفات من نوع "المحقق" "الصالح" و"القدوة" و"البركة" الذي «كانت له الكرامات»[٢]. وكان «رأساً في العبادة والزهد»، و«منفعته بعد موته دائمة (وكذلك) بركاته»[٣].

هكذا يتبين لنا أن الخطاب الفقهي منذ بدايات القرن التاسع للهجرة/الخامس عشر للميلاد ومع القرنين التاليين بدأ ينزاح عن صرامته وتشدّده إزاء التصوف علماً وأخلاقً ومنهجاً في المعرفة، بل إنه أخذ في الاعتراف به، وعمل على الانسجام معه فأصبح مجتمع إفريقية والمغرب في العهد الحفصي والمريني "مجتمعاً ذا جنحين"[٤]، وبدا توظيف النموذج الصوفي الولائي ضروريا لاكتساب الوجاهة والشرعية اللازمة للمحافظة على المكانة الاجتماعية والحظوة لدى ذوي السلطان، والجاه. ولعل هذا ما دفع ببعض المقاربات التاريخية إلى طرح السؤال التالي: «هل أن النموذج الولائي أصبح هو النموذج المثالي الذي يقتدى به، والأكثر رواجاً وشيوعاً وقبولاً على صعيد المجتمع إلى درجة أنه بعد أن كان يبحث لنفسه في الماضي عن مشروعية، أصبح هو منتج تلك المشروعية... ومصدر النماذج مما يفسّر إغداق صفات التصوف والولاية على من لم يمت بصلة إلى الصوفية بل من ناصب بعضهم العداء»[٥]. إن هذا السؤال وجيه في طرحه وهو يضمر في ذاته الإجابة، وهي إجابة يكشف عنها النقد التاريخي للمصنّفات الفقهية، ولكتب "النوازل" و"التراجم" التي وضعها الفقهاء، ومن ساير نهجهم. وإذا كنّا قد اتخذنا من **فتاوى البرزلي** نموذجاً لبين أوجه اعتراف فقيه ذي مكانة اجتماعية ودينية مهمّة بالتصوف، فإن من الممكن أن نسوق ملاحظات نقدية على هذا "المصنف" وعلى ما جاء فيه بخصوص الاعتراف بالتصوف مع تبين أوجه استراتيجية الفقهاء ذات المنحى الوفاقي البرغماتي.

لقد كان البرزلي الفقيه والمفتي وشيخ جامع الزيتونة الإمام الخطيب كان فقيه المجتمع وفقيه المذهب المالكي وهو المذهب السائد، وكان يسعى من خلال أقواله وتشريعاته إلى ضمان استقرار المجتمع مع درء الصراعات وإيجاد حلول للخلافات، وهو ما دفع به إلى تطويع النص الديني، وتوسيع آفاق قراءته بما من شأنه أن يستجيب لهذه الأهداف على صعيد النظر والواقع.

---

(١) ابن ناجي، **شرح التهذيب**، مخ، د. ك. و. ج١ و ١.

(٢) التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص ٣١٢ وما بعدها، وقارن بـ **فهرست الرصاع**، ص ٢٧٤.

(٣) م. ن، ص ٣١٣، وقارن بـ **فهرست الرّصاع**، صص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٤) استخدمت نيلي سلامة هذا المفهوم في تشخيص علاقة التصوف بالفقه من جهة مدى تأثيرهما في المجتمع. **الولاية والمجتمع**، ص ٤٣١، وعبّر محمد حجّي عن المعنى ذاته بخصوص وضع التصوف بالمغرب في كتابه **الحركة الفكرية بالمغرب الأقصى في عهد السعديين**، ط. فضالة، الرباط، ١٩٧٧، فصل "الحركة الصوفية".

(٥) نيلي سلامة، **الولاية والمجتمع**، صص ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

وقد توصّلت بعض الدراسات الأكاديمية إلى بيان "القيمة الاجتماعية لفتاوي البرزلي"[١] ومدى ارتباط **نوازله** بسيرورة الواقع الاجتماعي المعقّد في تلك الفترة من تاريخ تونس في العهد الحفصي[٢]، وهو ما يشرّع لإمكان الحديث عن جدلية تحكم علاقة النص بالواقع تتجلّى عناصرها في فقه البرزلي[٣].

وانطلاقاً من هذه الاعتبارات يمكن لنا أن نستنتج أن موقف البرزلي من التّصوف وكذلك اعترافه به باعتباره أحد أركان العلوم الدينية من النّاحية النظرية والعملية قد أملته تلك الظروف التي ظهر فيها مشروعه، ذلك أنّ التّصوف أمسى مظهراً أساسياً من مظاهر التدين، ونمطاً فكرياً وأخلاقياً ثابتاً في تمثّل قيم الدين وممارسة تعاليمه وطقوسه، وصار عماد الحياة الروحية والدينية، ومن ثمّ فهو يتطبّع بحسب الوسط الحضري الذي يوجد به حتّى ليمكن الحديث عن «صلحاء البادية وصلحاء المدينة»[٤]، و«استفتاء فقهاء الآخرة وهم الصوفية بعد استفتاء فقهاء الدنيا»[٥]، وهم الفقهاء القضاة أو الفقهاء "العلماء"، مثلما كان اعتقاد أمراء بني حفص في بركة الأولياء وتعظيمهم لأرباب الأحوال الصوفية يتنامى هو أيضاً عقداً بعد آخر، ومن ثمّ يمكن القول: إنّ طبيعة الواقع الاجتماعي والسياسي وما ارتبط به من سياق تاريخي وثقافي وديني وسم حياة المجتمع الحفصي قد جعل البرزلي يمنح شرعية كليّة للتصوف وسايره فيها تلميذه الرّصاع، وإنّا لنجد في نص البرزلي "الفتاوى والنوازل' ومنهجه في الكلام والنظر ما يدعم الرأي الذي ذهبنا إليه أعلاه، ومفاده أن الاعتراف بالتصوف أمر استوجبه الظرف وأملته عوامل سياسية واجتماعية. يتضح ذلك من خلال نوع التمييز الذي رسمه البرزلي بين تصوّف أبي الحسن الشاذلي وأحزابه التي عظمّ قدرها وأعلى من شأنها، وتصوف أصحاب الحكمة الذوقية والعرفان كابن سبعين والبوني وأصحاب التجلّي و"وحدة الشهود" كالحلاّج، وكلا الطائفتين في نظره قد خرج عن الشريعة، وثبتت إضافة تهمة الكفر والإلحاد إليها[٦]، هذا رغم أن كل التّيارات الصوفية المتفرّعة عن المدرسة الشاذلية تعترف بوجاهة تلك المناحي في التّصوف، وتلتمس لها التأويلات والمخارج الوجيهة وقد سبق بيان ذلك أعلاه، فكأنّ البرزلي كان عليه فحسب أن يعترف بتصوف أبي الحسن

---

(١) سعد غراب، «كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية»، **حوليات الجامعة التونسية** رقم ١٦، ١٩٧٨، صص ٦٥ ـ ١٠٧.

(٢) عبد الرزاق الحمامي، «منتخبات من مقدمة نوازل البرزلي»، **حوليات الجامعة التونسية**، رقم ٢٤، ١٩٨٥، ص ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠.

(٣) انظر المبحث الثالث من مؤلّف عبد الرزاق الحمامي، **من قضايا الفكر الديني في تونس**، ضمن سلسلة "موافقات"، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢، وهو بعنوان: «جدلية النص والواقع في الفقه: البرزلي أنموذجاً»، صص ٥٧ ـ ١١٠.

(٤) انظر في هذا: محمد حسن، **المدينة والبادية في العهد الحفصي**، ج٢، ص

(٥) راجع ما جاء بخصوص ذلك في: ابن قنفد، **أنس الفقير**، صص ٦٩٥ ـ ٧٨٤.

(٦) البرزلي، **نوازل**، ج٦، ص ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٤ ـ ٤٤٦، ٤٥١.

الشاذلي لسببين: أوّلاً لكونه تلقّى أحزابه عن شيخه البطرني، وثانياً للارتباط العضوي بين مبادئ التصوف الشاذلي وتعاليم مجمل التيارات الصوفية السائدة في إفريقية والمغرب في تلك الفترة، وفي خصوص الناحية الذاتية المتعلّقة بتلقي البرزلي لأحزاب الشاذلي وحفظه إيّاها تجدر الإشارة إلى أن ذلك ظلّ مجرّد تلقين تعليمي هدفه الاطّلاع ومسايرة سنّة الشيوخ، لم تواكبه تجربة روحية عميقة ولم يثمر معرفة ذوقية، وممّا يدعم هذا الاستنتاج أنّ البرزلي يتبنى رأي ابن تيمية ويعضده في خصوص الموقف من **أحزاب** ابن سبعين أو كتاب أبي طالب المكي **قوت القلوب**، ذاكراً رؤية شاهد فيها أحدهم الرسول محمد يقول له: «لا تقل قوت القلوب فإن قوت القلوب القرآن، ولكن قل كتاب أبي طالب المكي»[١]، وفي السياق نفسه يمكن أن نشير إلى الموقف من السّماع، ذلك أنّه لئن ساير البرزلي جوانب من النظرية القائلة بأهمية السماع ودوره في صفاء الأرواح وتهذيب النفوس على شروط، فإنه انتقد بشدّة مجالس السّماع التي كانت تعقد في عصره، وانتقد ميل النساء إلى السماع، واستبعد كلياً أن تكون المرأة من أهل التصوف أو تنال الدرجات العليا في هذا الباب «إذ ليس لهن شيخ سنّي يربيهن كما يربّى الرّجال إلا محض دعاوي، وهن حبائل الشيطان، ومن ثمّ وجب الإنكار عليهن وتشتيت شملهن»[٢].

وهذا يتعارض مع النظرية الصوفية التي تعترف بالولاية الروحية العرفانية للمرأة، وأنّ تحقّقها بالمقامات والأحوال العالية في ذلك وارد، وتجارب نساء صوفيات مثل رابعة العدوية، وعائشة المنوبية، تعد مثالاً بارزاً على إمكانية ذلك[٣].

وإذا كانت هذه أبرز السمات والمواقف المتعلقة بمنزلة التصوف، وما يتّصل به من حياة روحية ووجدانية، وأخلاقيات كما وردت في مدوّنة البرزلي، ممثل العقل الفقهي في إفريقية في القرن التاسع للهجرة، فلا بدّ من الإشارة إلى أن الملامح الأساسية لهذا الموقف لم تكن منفصلة إطلاقاً عن عمل العقل الفقهي في سائر مناطق الغرب الإسلامي حيث سيادة المالكية السّنية، وانتشار التصوف، ورسوخ فكرة الولاية في المجتمع منحى فكرياً دينياً أخلاقياً في الآن نفسه. ويبدو أن مقارنة المواقف الواردة في مدونة **نوازل البرزلي** بنظيرتها مما جاء في مدونة **المعيار المغرب** لأحمد الونشريسي (ت٩١٠هـ)، وقد عاش كلاهما في نفس الفترة، وصدر في مواقفه عن نفس المرجعية الفقهية الكلامية تؤكد ذلك التجانس البنيوي بين موقف فقيه المالكية في إفريقية وموقف فقيه المالكية في بلاد المغرب الأوسط.

لقد عمد الونشريسي فقيه المالكية في المغرب إلى النظر في خمس وخمسين مسألة صوفية

---

(١) م. ن، ص ٤٤٠.

(٢) م. ن، صص ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٣) انظر مثلاً ما دوّنه السلمي في مؤلفه: **ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات**، تح. محمود الطانجي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٣٣. وراجع كذلك: Nelly et Laroussi Amri, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, Dangles, France, 1992, pp. 45 - 84.

من منظور فقه الشريعة الإسلامية ليثبت الرأي القائل إن للذكر أصلاً في الشريعة[1]، لكنه رفض الرقص والسماع الحسّي[2]، وأقرّ قراءة "الحزب" جماعة، وأثبت كرامات الأولياء، في حين كان موقفه بخصوص اختلاف آراء الفقهاء في كتاب **الإحياء** للغزالي وإحراقه[3]، متأرجحاً بين الإقرار والإنكار متفقاً والرأي القائل بتفضيل العارفين على من سواهم[4].

III ـ السّماع: عمق التجربة الروحية وجمالية القول

يمكن أن ننطلق في تناول عناصر هذا المبحث من فرضية أساسية مفادها أنّ تحديد خصوصية الفكر الصوفي في إفريقية القرن ٩هـ/ ١٥م، يستوجب إحاطة كلية بإشكاليات مبحث السماع وأبعاده المعرفية والجمالية باعتباره مبحثاً يحيل إلى جملة من القضايا النظرية والإشكاليات المعقّدة التي تتضافر في ما بينها لتؤلف نسق القول في السماع شعراً وموسيقى، واعتباراً لكون السماع أحد أبرز مظاهر حيرة المتصوّفة في الإسلام منذ النشأة وإلى القرن ٩هـ/ ١٥م. فقد تبلور على امتداد هذا التاريخ معجم اصطلاحي وجهاز مفهومي خاص بهذا المبحث، وبصلته بأدبيات الحياة الرّوحية، وطقوس النسك والمجاهدة النفسية. فمن رفض "السماع" إلى قبوله بشروط، وهكذا يجد المتأمل في مسألة السماع لدى متصوّفة الإسلام أن دلالة هذا المصطلح تتسع لتشمل كتابة الشعر وتوقيع عبارات الذكر وإعمال اللّحون والأوزان في ذلك، ليشمل سماع القرآن مرتّلاً عكس السماع من الخلق[5]، وليكون السماع على مراتب: «سماع العامة وسماع الخاصة وسماع خاصّة الخاصّة». وهو «سماع يغسل العلل عن الكشف، ويصل الأبد بالأزل ويردّ النهايات إلى الأزل»[6]. وبه تنال لمحات الإشراق ومعاني التجلّي وهو ما عبّر عنه ذو النون المصري بقوله: «السماع رسول حق يدعو إلى حق، فمن أصغى إليه بحقّ تحقق»[7].

وهذا يعني أنّ السّماع يمكن أن «يرتقي بالنفوس من حال البسط والجمال إلى حال الاحتراق بتجليات الجلال الإلهي»[8]، وهو ما أشار إليه جلال الدين الرومي بقوله: «طرق كثيرة تؤدي إلى

(١) الونشريسي، **المعيار المغرب**، تح. محمد حجي وآخرين، نشر مشترك بين دار الغرب الإسلامي ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ١٩٨١، ج١١، ص ٣٨.

(٢) م. ن، ص ٢٩.

(٣) م. ن، ج ١٢، ص ١٨٤.

(٤) م. ن، ص ٣١٦.

(٥) سُئل أبو الحسن الشاذلي: «لم لا تسمع السّماع، (فأجاب) السماع من الخلق جفاء، إذا إنه كان يُسمع عن الحق». انظر ابن عطاء الله السكندري، **لطائف المنن**، ص ٩١.

(٦) الهروي، **منازل السائرين**، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٩٩، ص ٢٤.

(٧) **الرسالة القشيرية**، ص ١٧١. وانظر جعفر الكنسوسي، **السماع**، د.ر توبقال للنشر، المغرب، ١٩٩٩، ص ١.

(٨) أحمد الطريبق أحمد، «أضواء على نص صوفي في موضوع السّماع»، ضمن مؤلف جماعي، **الحكمة والفنون الإسلامية**، دار القبّة الزرقاء، مرّاكش، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٠٠.

اللّه وأنا اخترت طريق الشطح والموسيقى»[1]، وكذلك قول لسان الدين الخطيب: «.... والسّماع من أكبر مصائد النفوس، والدّواعي إلى رقّتها وحنينها، وإذا رقّت عشقت»[2]. يبدو أن هذا التحديد ينطوي على نظرة عميقة لماهية السّماع ووظائفه تقوم على الوصل بين الجماليّ الروحي والقدسي المتعالي، وقد نجمت عن ذلك مؤاخذات ومزالق و"بدع" نشأت على هامش المقاصد الأساسية لـ"السّماع". ومن هنا لاحظ أحمد زروق «أن الصوفية اختلفوا في أمر السّماع كاختلاف الفقهاء»[3]. فما هي حقيقة هذا الاختلاف الذي رآه أحمد زرّوق؟ وكيف تمثل أحمد زروق وغيره من أعلام التصوف في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م إشكالية السماع؟ وكيف تبلورت مواقف هؤلاء منه في ضوء التجارب الرّوحية وأقوال الفقهاء وتحوّلات الواقع الفكري والديني والاجتماعي في تلك الفترة؟ لا سيما وأنّ اللبنات الأولى للخوض في هذه المسألة كما تشكلت لدى الأعلام الأوّل للمدرسة الشاذلية استمرّت حاضرة في بلورة القول في السّماع[4] وفي قضايا الفكر الصوفي مطلقاً على امتداد القرون اللاّحقة. ومن ثمّ قد يبدو الخوض في الإشكاليات المتعلقة بهذه المسألة غير منفصل إطلاقاً عن موقف المدرسة الشاذلية من "السّماع"، وهذا يعني أن التطلّع إلى تحديد معالم تصوّر الفكر الصوفي في إفريقية لمسألة "السماع"[5] في أبعادها الإتيقية والمعرفية والوجودية يتوقف على دراسة سياقات الخوض في هذه المسألة، وتحولات القول فيها بتحول المرجعية والزمن.

فللمتصوّفة مفاهيم وتسميات ونعوت ترتبط بتعريف كل ما يتصل بحلقات الذكر والإنشاد والمجاهدة الروحية، فهم يستعملون بدلاً من كلمة غناء "إنشاد"، وبدلاً من طرب "وجد

---

(١) Michel Rondon, *Mawlana Djalâl-ud Din Rûmi, le soufisme et la danse*, Sud- Edition, Tunis, 1980, p. 156.

(٢) لسان الدين الخطيب، **روضة التعريف بالحب الشريف**، ج١، ص ٢٧٦.

(٣) أحمد زروق، **قواعد التصوف**. ص ٦٩.

(٤) نشير هنا إلى ولع الفقهاء وعلماء الدين في القرون ٨ هـ و ٩هـ و ١٠هـ/ ١٤م و ١٥م و١٦م بمسألة السماع عناية لافتة للنّظر في كامل نطاق الغرب الإسلامي وكثرة مؤلفاتهم دالة على ذلك. فإضافة إلى ما تضمنته كتب الشاطبي وابن عبّاد الرندي وابن خلدون وابن الخطيب والجزولي وابن عرفة من آراء وأقوال تتعلق بالسماع، يمكن أن نشير إلى الفصل المطول الذي عقده البرزلي في **نوازله**، ج٦، للحديث في أمر السماع، وقضايا التصوف وشرعيته. كذلك اهتم الونشريسي في **المعيار المغرب**، (ج١١، تح. محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦)، بالسماع وأورد الفتاوى المتعلقة به. كما وضع محمد الشاذلي التونسي المشتهر بأبي المواهب الشاذلي (ت٨٨٢هـ/ ١٤٧٧م)، **فرح الأسماع برخص الإسماع**، تح. محمد الشريف الرحموني، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥. وخصص جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥) ضمن كتابه : **تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية**، (دار الفكر العربي، حلب ـ سوريا، ٢٠٠٢) فصلاً بعنوان : "السماع المحمود المقبول"، صص ١٤٩ ـ ١٥٦.

(٥) تجدر الإشارة هنا إلى أن يونس جوفروا أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة ستراسبورغ ـ فرنسا كان أول من خصص فصلاً قائماً بذاته لدراسة "موقف المدرسة الشاذلية من السماع"، انظر المؤلف الجماعي: **الحكمة والفنون الإسلامية العريقة**، م. س. صص ٧٣ ـ ٧٧.

وتواجد"، وبدلاً من موسيقى "سماع"، وبدلاً من رقص "شطح". وقد تكون هذه الكلمة قبل أن تدخل دوائر أدب الطرب ومجالات الاستعمال العمومي استخدمت أولاً لدى المتصوّفة(*). وهي لا صلة لها بحركة الجسد المتمثلة في فعل الرقص، وإنما تحيل بالأساس إلى معان روحيّة مفارقة يُعتبر السماع فيها بمثابة المفهوم المركزي الذي تدور عليه مجمل عناصر التجربة الصوفية في مداراتها الأساسية ويتضمن في بنائه أنماطاً من الشعر والموسيقى والإنشاد والشطح والوجد... فما حقيقة السماع؟ وما هي أبرز تجلياته؟ وما طبيعة تأثيره في النفس البشرية وفي ترقيها الخلقي والمعرفي؟ وما صلة ذلك بالنشوة الروحية وبالجذب والشطح؟

جاء تعريف السماع في **دائرة المعارف الإسلامية** كالآتي : «هو حسّ الإذن ويرد كثيراً بمعنى ما يصل إلى السمع كالموسيقى والإنصات إليها»(١)، وعرّفه الهجويري بأنّه «وارد من الحق لا بد من الإصغاء إليه بالمعنى»(٢).

كما عرفه دورينغ During تعريفاً فلسفياً سيكولوجياً بقوله : «إن الصوفية المسلمين الذين يتمركزون في شكل حلقات دينية روحية في بداية القرن الحادي عشر ميلادي وإلى عصورنا هذه يتبنون الموسيقى باعتبارها وسيلة للتأمل والصفاء الروحي، وأداة للوصول إلى حالات الانتشاء والمحبّة، فهي لديهم تغذي الرّوح وتوقظ الجسم والقلب المتعبين والغافلين... إن السّماع من عادة السمع الروحاني للموسيقى والأنغام في أشكال مختلفة طقوسية ومؤسسة على درجات متنوعة... والسّماع في كل الحالات تحمل أصواته صبغة فنية موسيقية تتصل بحقائق الموجودات وكذلك بالأسرار العميقة المخفية في الكون والوجود»(٣).

يبدو وضع السّماع وفقاً لهذا المعنى أمراً ذا بال بالنسبة إلى المتصوّفة، فهو يرتبط لديهم ارتباطاً عضوياً بأحوال النفس ورياضاتها ومجاهدتها. فهو رياضة روحية ذهنية كما أنه «حالة وجدانية خاصة يعاينها المريد من خلال شعور داخلي بذاته وبالأحوال التي ترد عليه وهو من الأعمال الباطنة»(٤). إنّ ما يمكن أن نستنتجه من التعريفات السابقة للسماع هو أنها تحيل في مجملها إلى اعتباره رياضة روحية ذات أبعاد ذهنية ترتبط بالرغبة في التسامي الروحي ونيل مقام

(*) كان السراج الطوسي أول من اهتم بتحديد مفهوم "الشطح" الصوفي في دلالته العرفانية الروحية ضمن كتابه **اللمع**، انظر "باب في تفسير معنى الشطح والرّد على من أنكر ذلك"، ص ٣٢١ وما بعدها. وانظر الكلام عن علاقة الشطح بالسماع وأوجه التداخل بينهما في معرض هذا المبحث - الصفحات اللاحقة -.

(١) **دائرة المعارف الإسلامية** (النص العربي)، ترجمة أحمد الشنتاري وإبراهيم زكي خورشيد، مكتبة دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٤، ج ١٢، ص ١٨٨.

(٢) الهجويري **كشف المحجوب**، ص ٦٥٢.

(٣) انظر : During, *Les voies d'Allah*, sous la Direction de Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1996, p. 157.

(٤) فاطمة فؤاد، **السماع عند صوفية الإسلام**. قدم له عاطف العراقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٦١.

القربى من خلال ذكر اسم اللّه والثناء عليه، وقد انعكس ذلك على طبيعة الاصطلاحات التي يتم استخدامها في حلقات السماع في بلاد الغرب الإسلامي مثل: "مألوف الجدّ"[*]، ويشمل ذلك مجمل القصائد والموشحات والأزجال التي تتعلق معانيها بمحبّة اللّه وتوحيده ووصف الشوق إلى معرفته والقرب منه. وقد أطلق مصطلح "مألوف الجدّ" في مقابل "مألوف الهزل" الذي يعني الغناء الدنيوي وهو ما يرادف "المألوف الأندلسي"، وتتعلق محاوره الأساسية بوصف المرأة والطبيعة والخمرة وتصوير مشاعر الشوق والوصال، ومن هنا أمكن القول إنّه على الرغم من أن صناعة السّماع قد التزمت اعتماد إيقاعات محدّدة وألحان مخصوصة وكلمات موزونة، فإنّ القصد من وراء ذلك ليس الطرب والتفنن، وإنما هو اتخاذ ذلك وسيلة ومدخلاً إلى بلوغ حال من صفاء النفس يساعدها في إدراك أسرار الوجود والانتشاء بمحبّة المعبود.

وترتبط قيمة السماع بلوجد، الذي يجيء بمثابة الفرع أو الثمرة للتحقق بالسّماع ومن هنا اعتبر أقطاب الصوفية أن "الوجد" يتمثل في ما يصادف قلبك بلا تعمّد أو تكلّف، والمواجيد ثمرات الأوراد، فكلما ازدادت وظائفه ازدادت من اللّه تعالى لطائفه. و"الوجد" مرحلة تلي "التواجد" الذي هو استدعاء للوجد بنوع من الاختبار، وهو يسبق الوجود الذي يكون صاحبه ذا صحو، ومحو، وعلى حدّ عبارة القشيري: «فحال صحوه بقاؤه بالحق وحال محوه فناؤه بالحق»[1]. وفي السياق نفسه يورد القشيري قول أحد المتصوّفة في ما يتعلق بالصلة بين السماع والوجد وهو: «أنّ السّماع يولد في القلب حالة تسمّى الوجد، ويظهر هذا الوجد في أعضاء البدن»[2].

وللسّماع أثره العميق في نفوس أهل الصوفية وفي سلوكهم ومظاهر حياتهم العادية، يغيّر جوانب كثيرة وفي ذلك قال بعضهم: «رأيت حسيناً الحلاّج وقد سمع قارئاً يقرأ فأخذه وجدٌ فرأيته يرقص ورجلاه مرفوعتان عن الأرض فإذا هو يقول:

من أطلعوه على سرّ فباح به لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا

(*) نجد هذا المفهوم مستعملاً بصفة كبيرة في أعمال المؤرخين والدارسين الذين اهتموا بالفنون والعوائد والثقافات الشعبية مثل عثمان الكعاك في مؤلف **العادات والتقاليد التونسية**، الدار التونسية للنشر (د.ت) ومقاله: «لمحة عن الموسيقى الأندلسية أو المألوف»، المنشورة بمجلة **الصادقية**، الرقم التاسع، أفريل/نيسان، ١٩٩٨، وقد أمدّ المجلة بهذا المقال صالح المهدي. وقد أعدّ عثمان الكعاك هدا المقال بمناسبة انعقاد المؤتمر المغربي الأول للمألوف بقرطاج من ١٥ إلى ٢٢ أوت/آب ١٩٦٤. وانطر في هذا الموضوع الصادق الرزقي، **الأغاني التونسي**، م. س، ص ٧٦ وما بعدها. وراجع مقال محمود قطاط المنشور بمجلة **إبلا** *IBLA* رقم ١٥٠، صص ٣٧ ـ ٤٨، بعنوان: «Les visages de la musique tunisienne»، حيث درس التداخل الكائن في مستوى البناء اللحني بين مألوف الجد ومألوف الهزل.

(١) الغزالي، **الأحياء**، ج٢، ص ٢٦٠.

(٢) انظر القشيري، **الرسالة القشيرية**، صص، ٦١ ـ ٦٤، حيث أورد حدود الفروق الكائنة بين هذه المفاهيم الثلاثة: الوجد، الوجود والتواجد من جهة صلتها بالسماع وبالتصوف عامّة.

وعـاقـبـوه عـلـى مـا كـان مـن ذلـك   وأبـدلـوه مـكـان الأنـس إيـحـاشـا[١]

ويثير السّماع الشوق إلى لقاء المحبوب، كما أنّه سفير ورسول من الحقّ يأخذ أهل الحقّ إلى الحقّ ذاته، فيتسنى لهم عند هذا المقام سماع الخطاب الإلهي، وهو ما جعل المستشرق السكتلندي جورج فارمر J. Farmer يردّ السّر في إباحة الموسيقى الصوفية «إلى قدرتها على تمكين المرء من أن يخترق الحجاب ويشاهد المحجوب ويبصر الرقيب ويصل إلى مقامات المكاشفة والحلول والاتحاد»[٢].

ويرتبط السّماع بالشطح من حيث هو حالة روحية ذهنية تترجمها حركات وإشارات وكلمات، تظهر في شكل أشعار موزونة أو خواطر، وأقوال مختزلة مكثفة في معانيها رامزة في دلالاتها.

أمّا السّراج الطوسي فيعرّف الشطح كالآتي : «هو كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدّعوى»[٣]. والدّعوى هنا ليست الإدّعاء وإنما الإفصاح عن المخفي، والبوح بالسّر الذي شاهده السالك وتراءى له أثناء معراجه في حال يفنى عنده عن كلّ ما سوى اللّه وسموّ روحه، أي عن كلّ ما يشدّه إلى عالم الأرض وحاجات الجسد فيتجلّى له الحق ولا شيء معه، «فلا يصبر إذاك على ما شاهد بل يندفع يصرخ وهو سكران بحميّا الرؤيا : أنا أنت لقد فضّ له عن السرّ الأكبر فلم يقو على حمل هذه الأمانة العظمى في باطنه»[٤]. ولعل هذا ما يفسر الغرابة التي تطبع عبارات المتصوّف حيث يتوقف سامعها في أمر مدلولاتها لكونها تحيله على معان وأفكار ليست مما ألفه، كما ترد على نحو من الجرأة الواضحة، ولهذا وصف السّراج فحوى كلام الشطح بأنه: «عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدّه غليانه وغلبته»[٥].

ومما ينجم عن ذلك شعور كلّي بالاتحاد في مقابل شعور بالانفصال عن الوعي الطبيعي. إنها الوحدة مع الذات العليا، أي أن الذات العارفة السائرة في المعراج الصوفي تدرك في أعلى حالات الشطح أنها متّحدة مع اللّه، من دون أن يكون هذا الاتحاد حلولاً ماديّاً، مثال ذلك ما لاح جلياً في كلام الحلاج حينما قال :

أنـا مـن أهـوى، ومـن أهـوى أنـا   نـحـن روحـان حـلـلـنـا بـدنـا[٦]

---

(١) انظر: ماسينيون وكراوس، **أخبار الحلاج ومناجياته**، مطبعة القلم، ١٩٣٦، صص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) جورج فارمر، **تاريخ الموسيقى العربية**، نقله إلى العربية جرجيس فتح اللّه المحامي، مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ص ٨٤ . وما تستوجب الإشارة إليه هنا أن فارمر يعلق على المفهوم الصوفي للموسيقى بقوله: «نجد عند الهجويري والغزالي كثيراً من تعاليم الفيلسوف الإلماني شوبنهاور Schopenhauer (ت ١٨٦٠) سيما في ما يتعلق باعتبار الموسيقى (السماع) مشيئة أبدية». م. ن، ص. ن.

(٣) السراج، **اللمع**، ص ٣٤٦.

(٤) عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، ص ٩.

(٥) السّراج، **اللمع**، ٣٧٥.

(٦) الحلاج، **الديوان**، دار الجمل، المانيا، ١٩٩٩، ص ٦٢.

كذلك قول البسطامي: «سبحاني ما أعظم شأني»، وهو ما عاناه محي الدين بن عربي حينما انتفى وعيه بذاته من حيث هو وجود ماديّ (جسد)، فلم يعد يدرك ذلك «إلا على سبيل الافتراض»[١].

كما قال الغزالي واصفاً ذلك «إن قلوبهم بها سبحات الجلال... وأرواحهم من تنسم روح الوصال سكرى، فكل غايتهم أن يتحقق وجودهم في الوصول إلى اللّه»[٢].

وقد فلسف أهل الصوفية نظريتهم في السماع الذي صار عند بعضهم يعني سماع "الهاتف السماوي"[٣] في أي آية قرآنية ترتل أو أي شعر ينشد. الإنسان والطير والحيوان والأشجار كلها تردّد نشيداً موحداً به تسبّح اللّه، فتكون بمثابة "هاتف سماوي" يحدو المرء إلى التوجه نحو اللّه، وتبصير العارف بحقائق الوجود. وإننا لنجد فهماً متناسق العناصر في مدونة ابن عربي بخصوص السماع ومنزلته في التجربة الصوفية كان له بدوره تأثيره المستمر في موقف المدرسة الشاذلية من السّماع.

يرى ابن عربي أن للسماع منازل ومعاني ثلاثة: **أولها** السماع الإلهي وهو السماع المطلق، الذي ينشأ خلال ذلك التناسب الموجودين المنازل الفلكية وحركات كواكبها ومخارج الحروف باهتزازات ألحانها، وهذا يعني أن للسّماع حقيقة إلهية لها تجلياتها في مراتب الوجود تنزلاً من حضرات الأسماء الحسنى إلى حضرات ديوان التسطير عند القلم الأعلى واللوح المحفوظ وما تحتهما من أقلام وألواح، ومروراً بالمنازل الفلكية إلى أن تتجلى في النفس الإنساني نطقاً وسمعاً فوجداً ووجوداً.

ففي الحضرة الإلهية حيث الآن الدائم ثمة سماع دائم متبادل بين الحقّ تعالى والأعيان الثابتة في علمه التي يسميها ابن عربي بـ"الحروف العاليات" بما هي صور للأسماء الإلهية التي هي حقائق الذات العلية. فهي بلسان حالها الثبوتي تطلب بروزها لنفسها في الوجود العيني فيسمعها اللّه ويلبي نداءها بقوله لها كن فتكون[٤].

والثاني هو السماع الروحاني، وهو سماع الوجود كله عن اللّه من خلال كلامه، إذ الوجود كلّه رقّ منشور للكلام الإلهي[٥]. والنوع **الثالث** للسماع هو الذي بأنغامه الأربعة الأساسية يحرك الأخلاط الجسدية الأربعة، وهو لا ينتج علماً أصلاً، مع الحال والوجد الذي يطلبه الطبع[٦]. وهنا نلاحظ أن تصوّر ابن عربي ينطوي على مبدأ أساسي مفاده أنه من خلال السّماع يحصل العلم، يقول جلال الدين الرّومي في هذا المعنى:

---

(١) عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، ص ٩١. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م١، ص ٢٠١.

(٢) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص ٧٧.

(٣) انظر ماجدة الجندي، «موسيقى السماع»، مجلة **الهلال** المصرية، أيار/ماي ١٩٩٢، ص ١٧ وما بعدها.

(٤) ابن عربي. **الفتوحات المكية**، م٢، ص ٤٤٠.

(٥) م. ن، صص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٦) م. ن، ج٣، صص ٣٧٩ ـ ٤٤٩. نشير كذلك إلى أهمية ما جاء في مقال عبد الباقي مفتاح، «السّماع عند الشيخ الأكبر»، **ندوة السماع الصوفي**، طنجة ـ المغرب، جويلية/ تموز ٢٠٠٢ (نص مرقون أمدّنا بنسخة منه).

انصت إلى الناي... كيف يقص حكايته.

إنه يشكو آلام الفراق قائلاً:

إنني منذ قُطعت من منبت الغاب

والناس رجالاً ونساء يبكون لبكائي.

إنني أنشد صدراً مزقه الفراق حتى أشرح له ألم الاشتياق[١].

وفي ظلّ هذا التصوّر الإشكالي لماهية السماع ووظيفته برز موقف المدرسة الشاذلية من السّماع الذي تظهر معالمه الأساسية من خلال هذا الحوار. سأل الشاذلي شيخه ابن مشيش ما السماع؟ فتلا الآية القرآنية التي تقول: «إنهم ألفوا آباءهم ضالّين فهم على آثارهم يهرعون» (الصافات، الآية ٧٠)، وهو ما يعني أن المسلمين الذين يُؤثرون السماع يتبعون أهواءهم على شاكلة ما كان موجوداً في الجاهلية. فالسماع المطلوب هو سماع الحقّ، والإعراض عمّا يقول الخلق، وفي هذا قال ابن مشيش: «أهل الحقّ إذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه، وإن سمعوا الحق أقبلوا عليه»[٢]. ولم يمنع أعلام الطريقة الشاذلية بدءاً من ابن مشيش والشاذلي ومروراً بأبي العباس المرسي والسكندري السّماع في الحقيقة ولكن حذروا منه، ومن الإفراط فيه، و«ذلك للتلبيس أو الانحراف الذي قد يتولد عنه»[٣]. فقد رأى الشاذلي أن إيثار السماع مطلقاً يمكن أن ينجم عنه خضوع للنفس من جهة كونها "شهوانية وأرضية"، وإعراض عن رحمة الروح التي هي "سماوية"، وهذا بدليل قوله: «أخذني حال وجد وبكاء وأنا أقول: ألا إنّ النفس أرضيّة والرّوح سماوية. فقال ابن مشيش بلى إذ كانت الرّوح بأمطار العلوم دارّة، والنفس بالأعمال الصالحات نابتة فقد ثبت الخير كله. وإذا كانت النفس غالبة والروح مغلوبة، فقد حصل القحط والجدب، وانقلب الأمر، وجاء الشر كله فعليك بكلام الهادي وبكلام رسوله الشافي»[٤]. وقد تدعم هذا الموقف برؤيا منامية حصلت للشاذلي ظهر له فيها ابن مشيش يقول ـ كالمستهزئ ـ: «أتعدلون عن العلوم الزكيّة؟ وأشار إلى أشعار ذوي الأهواء الرّديئة، ثم أشار بيده إلى أوراق الشعر، ورماها في الأرض وقال له: من أكثر منها فهو عبد مرقوق لهواه وأسير لشهوته ومناه...، يسترقون بها القلوب»[٥].

وإننا لنجد نفس الموقف من السماع لدى أحمد بن سيد بونة (ت ٦٢٤هـ/١٢٢٦م) الذي سبقت الإشارة إليه، وهو تلميذ لأبي مدين وممن أخذ عنهم ابن مشيش، وقد ركز ابن سيّد بونة

---

(١) جلال الدين الرّومي، **مثنوي**، ج٢، ص ٣٩٩.

(٢) ابن عبد الشافعي، **المفاخر العلية**، ص ١١٠ وانظر: Claude Addas, *Ibn Arabî ou la Quête du soufre rouge*, p. 199.

(٣) يونس جوفروا، «موقف المدرسة الشاذلية من السماع»، م. س، ص ٧٤.

(٤) ابن عبد الشافعي، **المفاخر العلية**، ص ١١٠.

(٥) م. ن، ص. ن.

القول على "السماع الإلهي" السّامي مع الإعراض عن كل أشكال السماع الأخرى[١].

ويجد هذا الرأي الذي استقرّ عليه الشاذلي من السّماع تفسيره في النقد الذي وجهه ابن عربي إلى أهل السّماع في إفريقية ومجالسهم الخاصّة من خلال كتابه **رسالة روح القدس** أو لعلّه مستقى من ذلك. يقول: «وأما أهل السماع والوجد في هذه البلاد (إفريقية) فقد اتّخذوا دينهم لهواً، لا تسمع إلا من يقول لك: رأيت الحقّ، وقال لي، وفعل وصنع، ثم تطالبه بحقيقة يمنحها أو إسراء استفاده في شطحه، فلا تجد إلا لذّة نفسانية»[٢]. وقد ذهب ابن عربي هذا المذهب في نقد متصوّفة إفريقية لكونه يرى «أن السّماع لا يكون إلاّ بعد التمكين (والوصول) ويعلم من هذا أنه قد نزل من مقام إلى ما هو أسفل منه وأدنى،... إذ الشيخ (العارف) متمكن ومقام السّماع نازل»[٣]. ويستند ابن عربي في تقرير هذا الموقف إلى قول أبي السعود بن الشبلي البغدادي الذي سُئل: «ما تقول في السّماع؟ فقال: هو على المبتدئ حرام، والمنتهي لا يحتاج إليه، فقيل فلمن؟ فقال: لقوم متوسطين أصحاب قلوب»[٤]. هكذا يكاد يتوحد موقف ابن عربي مع موقف ابن مشيش والشاذلي، فيؤكد ابن عربي أن لا جدوى للسماع إلا إذا كان إلهياً، وهو سماع الوجد والوجود، وأسّه قول اللّه للعالم كن فكان أي وجد وتواجد حباً للّه. يقول ابن عربي: «كل سماع لا يكون عنه وجد، وعن ذلك الوجد وجود فليس بسماع، فهذه رتبة السماع التي يرجع إليها أهل اللّه، ويسمعون. فقوله تعالى للشيء قبل كونه: "كن" هو الذي يراه أهل السّماع في قول القائل: إنها بمنزلة الوجود الذي يجده أهل السماع في قلوبهم من العلم باللّه»[٥].

إن طبيعة هذا التصور الإشكالي المتعلق بـ "مقام السماع وأسراره" و"ترك مقام السماع وأسراره"[٦]، هو الذي حدّد المعالم الأساسية لموقف أعلام متصوّفة إفريقية الذين تصدّوا للكلام في هذا الباب بدءاً من الشاذلي ووصولاً إلى أعلام القرن ٩هـ/ ١٥م. ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أن ابن مخلوف الشابي لم يبدِ اهتماماً بارزاً بمبحث "السماع" ولم يفرد له على عكس كل من الراشدي أو زروق، فصولاً خاصة به. وكل ما نجده لديه أنّه ذكر أصل السّماع من جهة كونه سماعاً للنفس عن اللّه يستوجب حضور القلب[٧]. وأشار إلى أهميّة السماع باعتباره مما ترقى به النفوس في مدارج العرفان وتنال به القلوب سعادتها وكمال وصالها، وفي هذا يقول: «كن عبد ربّ واحد،... وناجه نجياً، وكن عنه راضياً مرضياً، ورطب لسانك بذكره، وقلبك بشكره، ومتع

---

(١) انظر ابن سيد بونة، **كتاب الشهاب موعظة لأولى الألباب**، ص ٨٤ وما بعدها. وحول نظرية ابن سيد بونة في السّماع راجع: **كتاب الطباق**، مخ. الخزانة الملكية، الرباط. ميكروفيلم ك، رقم ٥٥٦، و ٥٠، ٥٩، ٨٥، ١٢٩، ١٣٥، ١٣٩، ١٩٨، ٢٠٥، ٢١٨.

(٢) ابن عربي، **رسالة روح القدس**، ص ٢١.

(٣) م. ن، ص ٣٧.

(٤) م. ن، ص. ن. وانظر **الفتوحات المكية**، م٢، ص ٣٦٨.

(٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م٢، ص ٣٦٦.

(٦) عقد ابن عربي في **الفتوحات المكية**، م٢، بابين بهذا المعنى، ص ٣٦٦ و ٣٦٨.

(٧) **مجموع الفضائل**، ص ١٦١.

عينيك بالنظر في الآيات، وأذنك بسماع خطابه»[١].

ورغم عمق منحاه الفكري في فهم مسائل التصوف وميله إلى حسم عديد القضايا المتعلقة بعلم التصوف والتجربة الصوفية فإن ابن مخلوف لم يبادر إلى الخوض في مسألة السّماع على عكس الرّاشدي الذي اهتم بمبحث السماع ونظر فيه من جوانب مختلفة معرفية ونفسانية وأخلاقية ودينيّة فقهية، وأورد أقوال الفقهاء والمتصوّفة في ذلك مع اجتهاده في سبيل التوصل إلى مواقف واستنتاجات متفرّدة في هذا الشأن.

لقد تحدث الراشدي عن السماع باعتباره وارداً يأتي من الغيب[٢]، وتكلّم عن سماع النفس[٣] ضمن الفصل الذي عقده تحت عنوان: "حكم السماع قبولاً وإيثاراً، وإنكاراً وترفعاً واستغناء، وتأدباً واعتناء"، مستنداً إلى كلام أبي حفص السّهروردي الذي ينطلق من الآية القرآنية: «فبشّر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم اللّه وأولئك هم أولو الألباب» (الزمر، الآيتان ١٧ و١٨) [أحسنه أي أهداه وأرشده] وقوله تعالى: «وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق» (المائدة، الآية ٨٣)، ليستنتج أن السماع الواجب الأخذ به لا يخرج عن هذا المعنى، وهو ممّا «لا يختلف فيه إثنان من أهل الإيمان»[٤]. ويعلّق الرّاشدي على ذلك بقوله: «وهذا سماع ترد حرارته على برد اليقين، فتفيض العين بالدمع لأنه تارة يثير حزناً، والحزن حارّ. وتارة يثير شوقاً، والشوق حار...»[٥]. وهذا النوع من السّماع في نظر الرّاشدي لا اختلاف فيه «إنما الاختلاف في سماع الأشعار بالألحان، وقد كثرت الأقوال في ذلك، وتباينت الأحوال فمن منكر يلحقه بالفسق، ومن مولع يشهد بأنه واضح الحق». وممّا يورده الرّاشدي في هذا الباب أنه «قيل لأبي الحسن سالم[*] كيف تنكر السماع وقد كان الجنيد والسّري السقطي وذو النون يسمعون. فقال كيف أنكر السماع وقد أجازه وسمعه من هو خير مني. وقد كان جعفر الطيار يسمع، وإنما المنكر اللّهو واللعب في السماع»[٦]. يبدو أن هذه المفارقة المتعلقة بالموقف من السماع قادت الراشدي إلى الأخذ بموقف أبي طالب المكي الذي يرى «أن السّماع حرام وحلال وشبهة (في الآن نفسه) ذلك أنه من سمعه بنفس بها شهوة وهوى فهو حرام... ومن سمعه بقلب وبمشاهدة معان تدلّه على الدليل، وتُشهده طرقات الجليل فهو مباح»[٧]، وعن ذلك ينجم تحريم الرقص ويستند الراشدي في ذلك إلى أحاديث نبوية مروية

---

(١) م. ن، ص ٢٧٦.
(٢) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٧٧.
(٣) م. ن، ص ١١٩.
(٤) الراشدي، **ابتسام الغروس**، صص ١٤٩ ـ ١٥٠. وانظر السهروردي، **عوارف المعارف**، ص ١٢٣.
(٥) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ١٥٠.
(*) لم نجد له ترجمة تُذكر.
(٦) م. ن، ص. ن. حول هذا المواقف انظر: **الرسالة القشيرية**، صص ٣٣٥ ـ ٣٥٠.
(٧) أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، ج١، ص ١٥٧.

في الغرض[1]. هذا رغم أن الرّاشدي أجاز أحوال الجذب وهي تعتري أهل السماع عند غلبة الحال، واشتداد واردات الحق وأنوار التجلّي الإلهي، وهذا معنى حديثه عن بعض الواجدين ممّن «يقتات من السماع ويتقوى به على الطيّ (طي المسافات) والوصال ويثير عنده من الشوق ما يذهب عنه لهيب الجوع»[2].

ويستند الراشدي في تأكيد هذا الموقف إلى قول رويم بن أحمد الذي سُئل عن وجد المتصوّفة عند السماع فقال: «ينتبهون إلى المعاني التي تعزب عن غيرهم، فتشير إليهم فينعمون بذلك من الفرح، ثم يقع الحجاب فيعود ذلك الفرح بكاء، فمنهم من يخرق ثيابه، ومنهم من يبكي»[3]. وهذا كائن فيمن «تربّى باطنه بالشوق والمحبّة ورأى انحباس روحه الطيّارة في مضيق قفص النفس الأمَّارة فيسعى إلى حال يسمو فيه بروحه»[4].

واستنتاجاً ممّا تقدّم يرى الراشدي أنه من غير المجدي إنكار السماع مجملاً، لأنه «عندها يكون إنكارنا على سبعين صدّيقاً»[5]. وكما جاء في أخبار المتصوّفة فقد اجتمع سبعون شيخاً فاتفقوا جميعاً على أن السماع لا يورد على الباطن فائدة بل يشهر ما فيه. ولهذا قيل السماع لا يحدث في القلب شيئاً، وإنما يحرك ما في القلب،... ومن متعلق باطنه محبة اللّه»[6]. وهنا يلجأ الراشدي إلى تصور الشاذلي في خصوص نيل النفس مرادها، ورفعها حجابها عبر السماع فيقول: «الحق محجوب بحجاب القلب، وحجاب النفس حجاب أرضي ظلماني. وحجاب القلب حجاب سماوي نوراني ومن لم ينل دوام التحقق بالشهود ولا يعتبر بأذيال الوجود، لا يجد ولا يسمع»[7].

هكذا إذن كانت رؤية الراشدي للسماع ومنزلته في التجربة الصوفية على هذا النحو أمّا الأمر لدى أحمد زروق فقد اتخذ بعداً آخر، من جهة الصرامة والتدقيق في إبداء المواقف والأحكام المتعلقة بذلك، ويبدو أن المرجعية الفقهية الشرعية كان لها أثرها في ذاك الموقف الذي توزعت معالمه، وتكرّرت مضامينه على اثنين من أبرز مؤلفات زروق هما **قواعد التصوف وعدة المريد الصادق**[8]. لقد عمد زروق أولاً إلى التمييز بين السماع وأشكال الغناء أو إنشاد الشعر من جهة القصد والحكم الشرعي، وهذا مراد قوله: «فلا يصحّ الاستدلال بإباحة الغناء في الولائم ونحوها على إباحة مطلق السماع، ولا بإباحة إنشاد الشعر على صورة السماع المعلومة لاحتمال اختصاص حكمها»[9].

---

(١) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ١٥٥.
(٢) م. ن، ص ١٥٢.
(٣) م. ن، ص. ن، والقشيري، **الرسالة**، ص ٣٥٢.
(٤) م. ن، ص ١٥٦.
(٥) م. ن، ص. ن.
(٦) م. ن، ص ١٥٩.
(٧) م. ن، ص. انظر **المفاخر العلية**، ص ١١٠.
(٨) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، صص ٦٨ ـ ٧٣؛ **عدة المريد الصادق**، ص ٢١، ٤٩، ٢٠٧.
(٩) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ٦٨

وهنا يورد زروق قول ابن الفكهاني(*) في **شرح الرسالة القشيرية**: وهو «ليس في السماع نص بإباحة ولا منع»[1]. ومثل هذا الموقف كان سبباً في دفع زروق إلى القول: «إنّ الصوفية اختلفوا في السماع كاختلاف الفقهاء»[2]، وأورد قول الشاطبي في «أن السماع ليس من التصوف بالأصل ولا بالعرض وإنما أخذ من عمل الفلاسفة»[3]. ومن هنا يخلص زرّوق إلى إباحة السماع لضرورة تعتبر شرطاً للتجويز ممهّداً لذلك بإيراد قاعدة فقهية أصولية تخدم الغرض ذاته. يقول: «اعتقاد المرء فيما ليس بقربة بدعة. وكذا إحداث حكم لم يتقدم، وكل ذلك ضلال إلاّ أن يرجع لأصل استنبط منه فيرجع حكمه إليه، والسماع لا دلالة على ندبه عند مبيحه، وإن وقع فيه تفصيل عند قوم، فالتحقيق أنه عند مبيحه رخصة تباح لضرورة، فيعتبر شرطها وإلا فالمنع»[4]. لقد أجاز التنازل للمريدين حتى تتفرغ قلوبهم لقبول الحق في قالب الباطل، «إذ ليس لهم قدرة على قبول الحق من وجهه بلا واسطة من الطبع، ولهذا الوجه نحا الششتري بأزجاله»[5]. وهنا يظهر دور السماع متمثلاً في «استجلاب النفوس بمساعدة طبعها أحرى لتقريب نفعها»[6]، أي أنه قد «تدعو الضرورة إلى السماع بغلبة حال أو وارد، فيجب الاقتصار على قدره بعد تحقق الضرورة، والذّكر في ذلك أولى من القصائد والأزجال لاسيما المحتملة (من جهة المعنى والدّلالة) وأما الصريحة كذكر القدود والخدود والخمور والشعور فتجنبها واجب»[7].

هكذا إذن يستقر موقف زروق على رفض ضمنيّ للسماع أسهمت مرجعيته الفقهية في بلورته، وهو ما جعله يرى في جواب ابن مشيش للشاذلي عبر الآية القرآنية «أنهم ألفوا آباءهم ضالين فهم على آثارهم يهرعون» إقراراً برفض السماع مثلما رأى في «التغزل والندب والإشارة والتعريج دليل البعد عن وجود المشاهدة»[8]. كما أن «الحركة في السماع نقص كلها. وإنما الوجد يكون بالاستلقاء والثقل»[9]. ولهذا فإن السماع الذي ضيق مجال الأخذ به لدى أغلب المتصوّفة العارفين وقيدت ضرورات تجويزه يصير محظوراً «باتفاق في حق من علم غلبة عقله به فالعابد أو الزاهد لا يقول بالسماع ولا يراه، وكذلك العارف لأن حاله أتم»[10]. مثلما أن ' الفقيه العارف" لا

(*) لم نجد له ترجمة في أي مصدر، كما لم نجد نص هذا الشرح، ولا الإشارة إلى مظانه، ويبدو أنه في عداد المفقود.

(1) أحمد زروق، **قواعد التصوّف**، ص ٦٨؛ **عدة المريد الصادق**، ص ١٢٠٨.

(2) م. ن، ص ٦٩، الشاطبي، **الاعتصام**، ج٢، ص ١٢١.

(3) م. ن، ص. ن.

(4) أحمد رروق، **قواعد التصوف**، ص ٦٩.

(5) م. ن، ص ٧١.

(6) م. ن، ص ٧٢.

(7) أحمد زروق، **عدة المريد الصادق**، ص ٢٠٨.

(8) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ٧٣.

(9) أحمد زروق، **عدة المريد الصادق**، ص ٢١١.

(10) أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص ٧٣.

ينكر السماع كما لا يسلكه، وهو ما يتّضح معناه ممّا حكاه زرّوق عمّا فعله شيخه أبو العبّاس الحضرمي الذي ذكر أنه «كان يصحب بعض المشائخ فقيه فإذا حضر السماع صرفه ولا يسمح بحضوره مع كونه في عداد أصحابه، وإذا سئل عن ذلك قال: إن السماع فيه طريق ولكن لمن له معرفة»[1].

إن هذه المعادلة الإشكالية التي استقرّ عليها كلام أحمد زروق في السّماع، والتي لعبت المرجعية الفقهية السنية المالكية[2] دوراً بارزاً في صياغتها على النحو الذي بيّنا، سينزاح عنها الراشدي ويؤثر الغوص في رؤية ذوقية روحية تكاد تستحيل منحى فلسفياً شعرياً في ما تعلق بالأبعاد العرفانية والإتيقية والأنطولوجية للسماع، مع بيان حدود السماع في نطاق مدارات التجربة الصوفية.

يرى الراشدي أنه لما كان "الوجد" يمثل بُعداً أساسياً من أبعاد التجربة الصوفية، فإن بلوغ درجته القصوى تنتهي بالمتواجد إلى معان وحالات روحية من جنس ما يحصل بعمل السماع، «فالوجد صراخ الروح المبتلي بالنفس تارة في حق المبطل، وبالقلب تارة في حق المحق... ويكون الوجد تارة من فهم المعاني، وتارة من مجرّد النغمات والألحان»[3]. وفي هذا قال السّهروردي: «ما كان من قبيل المعاني تشارك النفس الروح في السماع في حق المبطل، ويشارك القلب الروح في حق المحق، وما كان من قبيل مجرّد النغمات يتجرّد الرّوح للسماع. ولكن في حقّ المبطل تسترق النفس السمع، وفي حقّ المحقّ يسترق القلب السمع»[4]. ويفسّر الراشدي هذا الميل في الأنفس والأرواح إلى السماع واتخاذه منطلقاً للتناغم مع الذات والكون في ضوء رؤية فلسفية نفسية وتصور كوسمولوجي يستلهم نظرية "إخوان الصفء" في هذا المجال والمتمثلة في مفهوم "التناسب"[*]، ويتضح ذلك في قوله: «ووجه استلذاذ الروح النغمات، أنّ العالم الروحاني

---

(١) م. ن، ص. ن.

(٢) على عكس أغلب مؤلفي أمهات الكتب الصوفية تتكرر لدى زروق أسماء الفقهاء، وتستدعى أقوالهم في عديد الأغراض. ففي ما يتعلق بهذه المسألة ـ السماع ـ فإنه يذكر «أن أبا مصعب سأل مالكاً الذي أجاب: لا أدري؟ إلا أن أهل العلم ببلدنا لا ينكرون ذلك، ولا يقعدون عنه» .**قواعد التصوف**، ص ٦٩. وفي القاعدة ذاتها (١٢٧) يقول زروق: «وقد صح عن مالك انكاره (أي السّماع) وكراهيته. وأخذ من المدونة جوازه». م. ن، ص. ن. وأورد قول الشافعي: «الشعر حسنه حسن وقبيحه قبيح». م. ن، ص ٧٠.

(٣) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ١٦٠.

(٤) م. ن، ص. ن. وانظر السهروردي، **عوارف المعارف**، ص ١١٦.

(*) امتار إخوان الصفاء بكونهم أرسوا بناءً نسقياً في مجال دراسة أصول الأنغام من جهة ماهيتها وعلاقتها بالكون والإنسان، وذلك من منظور "التناسب". والتناسب مفهوم ريضي منطقي وكوسمولوجي إنساني يتصل بعلاقة النفوس البشرية بنفوس الأفلاك، وبعلاقة الطبائع الإنسانية بالطبوع الموسيقية (المقامات والنغمات). وقد أنجزوا ذلك ضمن الكلام عن نظام العلاقات القائمة بين كليات الموسيقى بما هي علم نظري وصناعة عملية، وقوانين الهندسة والأعداد والأنغام باعتبارها أصواتاً كامنة في الطبيعة من ناحية ومتناغمة مع حركة النجوم والمعارف الحكمية الفلسفية والصوفية والعلوم الطبيعية من ناحية أخرى. انظر: إخوان الصفاء، **الرسائل**، ج١، ص١٩٢ .

=

مجمع الحسن والجمال، ووجود التناسب في الأكوان مستحسن قولاً وفعلاً ووجود التناسب في الهياكل والصور ميراث الروحانية، فمتى سمع الروح النغمات اللذيذة والألحان المتناسبة تأثر به لوجود الجنسية»[1]. كما أن «الرّوح يستلذ النغمات لأن النغمات بها نطق النفس مع الرّوح بالإيماء الخفي إشارة ورمزاً بين المتعاشقين، وبين النفوس والأرواح تعاشق أصلي ينزع إلى أنوثة النفس وذكورة الروح والميل والتعاشق بين الذكر والأنثى بالطبيعة واقع»[2]. هكذا إذن ينتقل الراشدي بمسألة السماع إلى مجال الكلام في حقيقة الأنغام من جهة تجانسها مع طبائع الأرواح، مميّزاً بين الأرواح والنفوس، مشيراً إلى التعايش الطبيعي الكائن بينهما، إذ يسمو مقام الروح بما يحصل لها من المدارك على مقام النفس في سفليته ذلك أنه إذا «استلذ الروح النغمة وجدت النفس المعلولة بالهوى وتحركت بما فيها لحدوث العارض، ووجد القلب المعلول بالإرادة وتحرك ما فيه لوجود العارض في الروح، فنفس المبطل أرض لسماء قلبه. وقلب المحقّ أرض لماء روحه»[3]. وهكذا يخلص الرّاشدي إلى تفصيل القول في مراتب السماع بالاستناد إلى قول أبي بكر الكتاني[*] حيث يكون «سماع العوام على متابعة الطبع، وسماع المريدين رغبة ورهبة، وسماع الأولياء رويّة الآلاء والنعماء وسماع العارفين على المشاهدة، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان ولكل واحد من هؤلاء مصدر ومقام»[4].

بهذا يمكن لنا أن نستنتج أن السماع قد مثّل بُعداً مركزياً في التجربة الصوفية ومدار قول ونظر طبع موجد الكائن في علاقته بالكون وباللّه. إنّ الكلام في السماع مبحث إشكاليّ يصعب ضبط مفهومه وهو ما يجعل إمكان الاتفاق حول مدلوله النظري وبيان حكمه ودوره ومنزلته في التجربة الصوفية إشكالية في حدّ ذاتها. ولئن انخرط أعلام الفكر الصوفي في إفريقية في نقد المظاهر والتمثّلات المبسّطة للسّماع التّي لا عمق لها ولا معنى فيها، فإنّ أغلبهم ظل يجوّز إمكان الالتجاء

= وتدرك حقيقة مفهوم "التناسب" وتعرف غايته من خلال مفهوم آخر هو "التناغم". فالتناسب ـ بحسب ابن خلدون ـ رياضي منطقي من ناحية وكوسمولوجي فيزيائي من ناحية أخرى، وهو بالنسبة إلى الموسيقى يحقق شروط جماليته وتأثيره في النفوس عبر "التناغم". ابن خلدون، **المقدمة**، ص٣٢٢.

ومفهوم "لتناسب" وكذلك "التناغم" صادر كل منهما في أصله عن الثقافة اليونانية وقد شاع استخدامه لدى الفيثاغوريين، وحديثاً ظهر استخدام هذين المفهومين في مجال الكلام عن جمالية الشعر والموسيقى. ويمكن أن نختزل المعنى الجوهري للتناسب في أنه يتمثل في التوليف بين المتضادات وهذه العملية التوليفية تنتج عنها ملاءمة ومنافرة في آن واحدة، أو يحصل عنها انصهار واختلاف. انظر محمد مفتاح، **الشعر وتناغم الكون : التخييل الموسيقي والمحبة**، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ص ٧ و ٨.

(١) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ١٦٠.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) م. ن، ص ١٦١.

(*) لم نجد له ترجمة محددة رغم تكرار اسمه في المصنفات الصوفية.

(٤) م. ن، ص. ن.

إليه للارتقاء بالتجربة الصوفية وتعميق مداراتها، مثلما رأينا وجوها لذلك مع زرّوق كما أن فهم ماهيّة السّماع لا يمكن أن تكون إلاّ في ضوء نظرة نفسانية كوسمولوجية، تسعى إلى أن تزيل التعارض المتعلق بتحديد منزلة السّماع في التّصوف وهي المنزلة التي أدرك أسرارها أبو علي الروذباري منذ فجر العهود الأولى للتصوف حين قال: «النطق الذي ظهر الحق به ونطق به في الأزل صار كامنا في نفوس الخلق، حين خاطب الحق بقوله "الستُ بربّكم قالوا بلى" (الأعراف، الآية ١٧٢) فبقيت حلاوة الخطاب في الأسرار، فما كان في القلب من رقّة و"وجد" وحقيقة فهو من تلك الحلاوة التي خاطب بها في النشء الأوّل لأن الأعضاء كلها ناطقة بذكره، مستطيبة لاسمه»[١].

وهذا ما أكّده لسان الدين بن الخطيب لاحقاً بقوله: «السماع محرّك الحب على الإطلاق. فما دام في هذه الرتبة عدّ سبباً، فإذا حصل الحب اختلفت فيه أحوال العشاق، بحسب ضعفهم وتمكينهم»[٢].

(١) ابن الخطيب، **روضة التعريف**، ج١، ص ٢٧٧؛ القشيري، **الرسالة**، ص ٢٤٣.

(٢) ابن الخطيب، **روضة التعريف**، ج١، ص ٢٧٧.

الفصل الثالث

الامتدادات في السياسية والتاريخ

كيف يمكن أن نحدّد طبيعة العلاقة التي ربطت بين الفكر الصوفي في إفريقية في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي والواقع الاجتماعي والسياسي وكيف انعكس ذلك على تاريخ الفكر الصوفي اللاّحق سواء في إفريقية أو غيرها من البلاد العربية والإسلامية الأخرى ولاسيما في بلاد الغرب الإسلامي؟ وهل يستوجب ذلك استدعاء طبيعة الإشكالية التي وسمت علاقة الفقه بالتصوف في مختلف أطوارها التاريخية؟

إن بحث إشكالية علاقة هذا الفكر بسياقه الاجتماعي والسياسي وبتاريخ التصوف الإسلامي لاحقا يمثّل في حدّ ذاته مسألة جديرة بالدراسة لأنها تساعدنا على تحصيل معرفة بامتدادات هذا الفكر في الواقع، وإدراك سياقات تفاعله مع التحولات الاجتماعية والثقافية الرمزية والدينية الفقهية التي كان تأثيرها في الواقع بارزاً.

وقد تجسّد تأثير التصوف في الواقع من خلال مؤسسة "الولاية" باعتبارها مؤسسة رمزية روحية، تتمتع بهالة من القداسة على الصعيد الاجتماعي[1]. غير أن تلك العلاقة بين مؤسسة "الولاية" والواقع التاريخي في أبعاده المختلفة كان يحكمها ذلك الصراع المعلن أحياناً وغير المعلن في أطوار أخرى بين أعلام الفكر الصوفي من خلال أدبياتهم والرؤى التي ينتجونها حول الدين والإنسان والأخلاق وبين حملة الشريعة والقائمين عليها كما تمّ بيان ذلك فيما سلف. وقد امتدّ هذا الصراع ليشمل مجالات السياسة والحكم والنفوذ. وفي مقابل ذلك كان هناك ـ في بعض الأحيان ـ تعاون وانصهار تتخلله هدنات تكون بمثابة فترات لتبادل الوظائف والأدوار. فعندما تتعلق الرؤى الصوفية ومجمل الأدبيات الأخلاقية بالأنفس والضمائر وبالعلاقة مع المطلق والدّين في بُعده الميتافيزيقي الخالص، فإن السلطتين السياسية والدينية لا تتدخلان، أمّا إذا كان لتلك الرؤى والأدبيات أثر في الواقع وفي حياة المجتمع وفي نظرته إلى الدين والسياسة فيكون من الضروري أن تتدخل إحدى السلطتين أو الاثنتين معاً، كما كان الشأن بالنسبة إلى الوجاهة الخلقية والدينية الروحية التي اكتسبها أولياء تونس في القرن ٩هـ/ ١٥م ولاسيما مع أحمد بن عروس

(١) انظر، مثلاً، مضمون الأبحاث المدرجة في كتاب **التاريخ وأدب المناقب** (تأليف حماعي سبق ذكره)، ولاسيما مساهمة محمد القبلي، «مضمرات التشوف لابن الزيات التادلي»، صص ٦٣ ـ ٨٠.

وبعض أعلام التصوف مثل أحمد ابن مخلوف الشابي ما دفع حتماً بحملة الشريعة وأهل الفقه أن يجدّوا في تمثّل خصائص الشخصية الصوفية، وتبني مميزاتها، وكل ما يرتبط بها من معاني القداسة وصفات الصلاح لضمان قدر أعلى من الوجاهة، والاستئثار بالنفوذ في المجالات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

من هنا تبدو علاقة الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م) بسياقه الاجتماعي والسياسي علاقة معقدة ومترقمة الوجوه، ومداخل دراستها ذات طابع إشكالي، لكونها تقوم على نواة مشروع يهدف إلى تفكيك بنية التصور السائد حول الدين وهي وظيفته في المجتمع، وهي الوظيفة التي يتحدد بموجبها عمل الفقيه.

إن الناظر في نصوص مدونة الفكر الصوفي في إفريقية في القرن المدروس (الراشدي، ابن مخلوف، أحمد زروق) والباحث في مقالات هؤلاء الأعلام الثلاثة وغيرهم من أعلام التصوف في تلك الفترة، ليلمس مدى عمق الصلة التي ربطت بين مجمل التجارب الروحية الذاتية والنصوص الناشئة حولها من ناحية أولى ويدرك مدى الارتباط الإشكالي بالواقع الاجتماعي في أبعاده السياسية والأخلاقية الدينية والرّوحية الرمزية. بل إن التأثير الذي مارسه الفكر الصوفي في محيطه الاجتماعي امتدّ ليسهم في تلوين البنى الذهنية العامّة وطبع متصوراتها العقدية والثقافية.

ولئن استطاع أعلام الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م) من خلال ما ألّفوا أو دوّن بشأنهم أن يساهموا في الارتقاء بمسائل المعرفة والتفكير الأخلاقي إلى درجة عالية من البناء النظري المحكم من جهة الفهم والتصوّر، إلاّ أنّ منجزهم النظري لم ينفصل كلّياً في مضمونه العميق عن قضايا الواقع الاجتماعي وملابساته. بل إنه استطاع أن ينشئ نماذج مثالية اجتماعية صارت مركز اهتمام ومدار عناية من قبل المجتمع الحفصي في تلك الفترة، كما كان هذا الفكر على صلة متينة باهتمامات الخطاب المنقبي وسايرها بصفة معلنة في ما يتعلق بالنظرة المتعالية لوليّ، إذ ظلّ على الأخص مع الراشدي وابن مخلوف وفيّاً لتلك الصورة المثالية المتعلقة بالوظائف الاجتماعية والروحية الدينية والأخلاقية للولي/ القطب الصوفي في علاقته بواقعه. وهذا ما برز من جديد في القرن ١٠هـ/ ١٦م وفي القرون التالية إذ ارتبط الفكر الصوفي، ومع كل طور جديد بواقعه.

وبناء على ما تقدم من تمهيد لهذا الفصل بدا لنا من الضروري أن ننظر في طبيعة العلاقة التي تكونّت بين الفكر الصوفي في إفريقية (ق ٩هـ/ ١٥م) وواقعه الاجتماعي، وذلك من خلال الولاية من جهة كونها مؤسسة رمزية روحية اتسعت مجالات نفوذها وتأثيرها في هذه الفترة، واشتملت الأدبيات التي كتبت في شأنها على نماذج نظرية قيمية تستبطن رؤية أخلاقية كليّة ذات مقاصد مثالية متعالية. وقد كانت قضية الشيخ "الصوفي" ومدى ضرورته للمريد الطالب للكمال الخلقي والمعرفة الذوقية من أهم القضايا التي تجلّى من خلالها هذا المنحى الخنقي، ولهذا سننظر في إشكالية نقد ظاهرة الطرقية وما ترتب عنها من إبراز لقيم أخلاقية صوفية واجتماعية في الآن نفسه.

أما في المبحث الثاني من هذا الفصل فسنتناول بالدراسة علاقة الفكر الصوفي في إفريقية

بالسلطة السياسية، وسنفحص في معرض ذلك الفرضية التي ترى أنّ هناك يوطوبيا(*) أنشأها هذا الفكر حول الصورة المثلى، ولما يجب أن تكون عليه الدولة والحياة الاجتماعية ووضع الدين في سياق ذلك، ومن الممكن أن تمثل هذه اليوطوبيا مدخلاً لقراءة منعطفات اللامفكّر فيه في الخطاب الصوفي في إفريقية (ق ٩هـ/ ١٥م)، وسيتعلّق المبحث الثالث بالنظر في امتدادات هذا الفكر في التاريخ، وفي انتشار التيارات الصوفية الناشئة في القرون التالية للقرن ٩هـ/ ١٥م.

I ـ الفكر الصوفي والواقع: من خلال امتدادات مفهوم الولاية وتجلياته

لقد استمدّ الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٩هـ/ ١٥م نظرية "الولاية" ومفهوم الولي في دلالاته المعرفية والروحية الخارقة والأنطولوجية الكسمولوجية، أي من جهة علاقته بالله والنبوة والعالم من الرصيد المعرفي الذي أنشأه الخطاب الصوفي منذ ظهوره في التاريخ إلى حدود القرن ٧هـ/ ١٣م، حيث التقت في بناء نظرية الولاية تصورات أعلام التصوف الحكمي المعرفي والإشراقي العرفاني برؤى تيارات التصوّف الأخلاقي وأصحاب التجارب الروحية. ويمثل مفهوم "الولي" و "الولاية" في ترقم أبعاده النظرية الروحية والاجتماعية الأخلاقية مفهوماً مركزياً إشكالياً ومعقداً إذ هو مدار التجربة الصّوفية ومقصدها الأسمى. ولئن كان هذا المفهوم يتقوّم من خلال سمات خلقية وعرفانية متعالية ومعان للقداسة والتسامي الرّوحي، فإن له صلة بتصوّر حقيقة الدين وتمثّل معانيه، مثلما يتضمّن رؤية للأخلاق والمجتمع ولعلاقة الأفراد بالمقدّس هذه الرؤية تطبع بها شخصية المريد لحظة انخراطه في مسار الطريق الصوفي، وقد اختلف في الولاية بين أهل التصوف والأولياء من ناحية، وبين الفقهاء والصوفية من ناحية أخرى.

وقد بدا لنا، قبل الانطلاق في سبر أغوار إشكالية الفكر الصوفي في إفريقية في علاقته بالواقع من خلال مسألة الولاية في تجلياتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية العرفانية أن نبيّن المحدّدات الأساسية لمفهوم "الولاية" من جهة علاقته بأبعاد الإشكالية التي نروم الخوض فيها ضمن هذا الفصل(**). وقد رأينا أن نتطرّق إلى ذلك من خلال أبعاد ثلاثة رئيسية تتعلق بمعاني

(*) حول فكرة اليوطوبيا في علاقتها بالأنساق الفكرية والمعرفية وبتصورات النخب الثقافية، انظر: محمد علي الكبسي، **الطوباوية والتراث**، دار بوسلامة للنشر، ١٩٨٦. وانظر في خصوص الأبعاد الفلسفية والنظرية للمفهوم، Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie : Deux expressions l'imaginaire social, du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986.

(**) سبق أن تطرقنا إلى النظر في بنية هذا المفهوم: الولي والولاية، ضمن معالجتنا لاشكالية نشأة الفكر الصوفي في إفريقية بهدف الاستدلال على أوجه تجسيد أنماط الفكر الصوفي بالنسبة إلى أعلام إفريقية من خلال متصوّر الولاية، لكن هنا توسع مجال النظر في أبعاد هذا المفهوم من جهة علاقته بإشكالية المعرفة الدينية والاخلاق الاجتماعية وحياة الأفراد، أي أننا سنتتبع أوجه حضور هذا المفهوم في المخيال الاجتماعي لمجتمع إفريقية الحفصية في القرن ٩هـ/ ١٥م، كما سنحاول تحديد الصورة التي استقرّ عليها هذا المفهوم في بنية الخطاب الصوفي في إفريقية أثناء الفترة المشار إليها أعلاه.

الوليّ والولاية وطبيعة العلاقة التي يمكن أن تظهر بين الولي والواقع، وتؤثر بموجبها الولاية من حيث هي مؤسسة رمزية في الواقع الاجتماعي وفي البنى الذهنية والنفسية للأفراد(١).

١ ـ يرتبط المعنى الأول بالمضمون الديني الأخلاقي للولاية ويتعلق بمكانة الولي وتفوقه الرمزي على عامّة البشر، من جهة قربه من اللّه، وعلو همته، وإخلاصه في الطاعة لله. وكان أول من تكلم في هذا المعنى الحكيم الترمذي الذي اعتبر أن الولاية مرتبة من مراتب القرب الإلهي يتولى فيها الحقّ عبده من حيث أسماؤه الحسنى(٢) وتبعه في ذلك ابن عربي عندما اعتبر الولاية منزلة من منازل القرب الإلهي(٣). ونجد لدى الجرجاني تعريفاً يكاد يكون جامعاً مانعاً لهذا المعنى، إذ يقول: «الوليّ فعيل بمعنى الفاعل، وهو المفعول، فهو من يتوالى عليه إحسان اللّه وأفضاله. والوليّ هو العارف باللّه وصفاته بحسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب للمعاصي، المعرض عن الانهماك في اللّذات والشهوات»(٤). ولهذا المعنى، في نظر المتصوّفة، سند في آي القرآن يظهر من قوله: «إن وليّ اللّه الذي نزّل الكتاب، وهو يتولى الصالحين» (الأعراف، الآية ١٩٦) وكذلك قوله: «ألا إن أولياء اللّه لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (يونس، الآية ٦٢). وهو ما دفع القشيري إلى أن يعرّف الولاية بأنها «نصرة للعبد، لنصرته لدين اللّه»(٥). فهذا المعنى ينبني على المدلول اللغوي، إذ الوليّ لغة هو النصير ومن ثمّ فإن الولاية تعتبر منحة إلهية(٦) لا تتعلق بالأعمال والمجاهدات، وإنما هي كرامة من اللّه ينالها كل من انشغل به وحده، وفني فيه بالكلية. إنها نور يقذفه اللّه في قلب من يشاء من عباده تماماً كما يهب الحكمة

---

(١) أبرز محمد مفتاح في مقال له بعنوان: «الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية»، ضمن المؤلف الجماعي **التاريخ وأدب المناقب** م. س، كيف أن كتابة سيرة الولي في التاريخ عبر أدب المناقب تقوم على الجمع بين الواقع والممكن، فقد تعبّر بالواقع أو تأتي باللاواقع أو الممكن. لكن مهما اختلفت نقطة الانطلاق، فإن الغاية المتوخاة من مثل هذه الكتابة هي عالم الإمكان، م .ن، ص ٣١.

(٢) انظر: الحكيم الترمذي، **ختم الأولياء**، صص ١١٨ ـ ١١٩ وما بعدها.

(٣) ابن عربي، **الفتوحات**، ج٢، ص ٢٤٦ و ٢٤٩. وقد سجل ابن عربي صعوبة الخوض في الولاية وتحديد مدلولها على نحو من الدقة يقول: «اعلم أن الدعاوى لما استطال لسانها في هذا الطريق من غير الحقيقي قديماً وحديثاً جرد الإمام صاحب الذوق التام محمد الترمذي الحكيم مسائل تمحيص واختير رقمها مائة وخمسة وخمسون سؤ لاً لا يعلم الجواب عنها إلا من علمها ذوقاً وشرباً، فإنها لا تنال بالنظر الفكري ولا بضرورات العقول، فلم يبق إلا أن يكون حصولها عن تجلّ إلهي في حضرة غيبة بمظهر من المظاهر». **الفتوحات المكية**، م٢، صص ٣٩ ـ ٤٠.

(٤) الجرجني، **التعريفات**، ص ٢٧٥.

(٥) القشيري، **الرسالة**، ص ١١٧.

(٦) وهذا يعني أن الولاية ليست كسبية كما ذهب إلى ذلك بعضهم، ذلك أن الإنسان بسيره في الطريق لا يعمل أكثر من الاستعداد إلى قبول الولاية، حيث يختص اللّه ما شاء من عبيده بذلك، وهذا بدليل قوله «يؤتي الحكمة من يشاء» (البقرة، الآية ٢٦٩). **الفتوحات**، م٢، ص ٢٤٩. وانظر تعليق أبي العلا عفيفي على هذا المعنى ضمن كتابه: **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص ٢٨٣.

لمن يشاء، ومن هنا عرّفها الجرجاني بأنها : "قرابة حكميّة"[1].

٢ ـ يرتبط المعنى الثاني بما هو معرفي علمي يكون بموجبه الوليّ ذا درجة معرفية نال بموجبها اليقين المطلق على النحو الذي للأنبياء. ويتجلى لنا هذا التعريف من خلال ما ذكره ابن عربي إذ يرى أن الولاية الحقّ هي المعرفة باللّه، أو هي العلم اللدني. فالولي اسم مرادف للعارف باللّه، كما أنه يعطى هذا الاسم مدلولاً واسعاً يشمل الأمناء والأبدال والورثة وغيرهم. ولهذا فإن الكمّل من الأولياء في نظر ابن عربي هم الذين يستمدّون معرفتهم من نفس المصدر الذي يستمدّ منه الأنبياء وهو ما يصطلح عليه بـ: "العلم اللدني" أو "الفتح الرباني"، الذي هو "الكلمة الجامعة" يقول: «ويكون التنزيل على صاحب هذا الفتح من المرتبة التي نزل فيها القرآن خاصة... فإن كلامه لا يزال ينزل على قلوب أولياء اللّه تلاوة، فينظر الوليّ ما تلي عليه مثل ما ينظر النبيّ فيما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر»[2].

وفي السياق نفسه ذهب ابن سبعين إلى اعتبار معنى اسم "الوليّ" مرادفاً لمدلول مصطلح "الإنسان الكامل"، ومن ثمّ فهو ينعته بـ: "المحقّق" و"المقرّب"، فهو العارف الحقيقي باللّه، وهو الذي يقف على الحقّ، ويعاين، ويظفر بكماله وحقيقته[3]. وقد حاول الششتري حسم الإشكالية المتعلقة بصلة الولاية بالمعرفة الدنيوية واللدنية على السواء، وصلة الولي بالنّبي من جهة التطابق في العلم، وفي هذا يقول: «وحضّ النبي على طلب العلم وأوصى بالخلق والحلم، وأخبر أن العالِم منّا في درجة النبي، ومن لم يكن عالِماً فليس بوليّ»[4]. وفي نظره يكون الوليّ العالِم أكمل وأعلى درجة من الولي الأميّ، وهذا مراد قوله : «وإذا فرضنا الولاية في الأميّ، بوجود العلم اللدني، وجدنا الوليّ الجامع للعلوم اللدنيات والعقليات والسمعيات أكمل منه في دائرة الوجود. وكلاهما كامل من حيث التوحيد، وإن كانا قد اجتمعا في الوراثة من حيث قوله (الرسول محمد) سلوني عما شئتم»[5]. وإلى هذا المعنى أشار ابن خلدون بقوله : «إن التصوف مع أقطاب العارفين صار مختصاً بعلم المكاشفة والبحث عن أسرار الملكوت والإبانة عن حقائق الوجود»[6].

٣ ـ أما المعنى الثالث والأخير للولي والولاية فيتصل بالإمدادات الروحية والمادية وبمبدأ البركة وتأثيره في الواقع، أي أنّ هذا المعنى يرتبط من ناحية بأنطولوجيا فكرة الولاية وبعدها الكوني، وبسوسيولوجيا الولاية في مركزيتها الرمزية والذهنية وحضورها في الوعي الجمعي من ناحية أخرى. ويتضح ذلك من خلال الإقرار بأنّ للولي قدرة خارقة على التأثير في الواقع والبشر

---

(١) **التعريفات**، ص ٢٧٥.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م٢، ص ٦٦٦.

(٣) ابن سبعين، رسالة الإحاطة، ضمن **رسائل ابن سبعين** ، م. س، ص ٢٠.

(٤) الششتري، **المقاليد الوجودية** (مخ)، الخزانة الملكية الرباط، ص ٢٢١. نقلاً عن العدلوني الإدريسي، **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، ص ٢٠٧.

(٥) م. ن، ص ٢٠٨.

(٦) ابن خلدون، **شفاء السائل**، ص ١٠٦.

تأثيراً عينياً. ويرتبط ذلك باختصاص الولي بالكرامات والمكاشفات والقدرة على التصرف في الأكوان وحذق صناعة السيمياء، أي التأثير في الموجودات عبر المعرفة بأسرار الحروف واستخدام الهبات الإلهية في ذلك. وقد دقق ابن خلدون القول في هذا المعنى مبيّناً كيف أنه: «نشأ عن كمال الرياضيات الروحية وعن الخوض في علم المكاشفة، من الكمال الإسمائي الذي كانت مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وإن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء والأكوان من لدن الإبداع الأول تنتقل في أطواره، وتعرب عن أسراره»[1]. ويبيّن كيف أنه عند هذه الدرجة من المعرفة اللدنية والرّوحية، «يكون تصرّف أصحاب الأسماء بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي، والإمداد الرّباني، فتسخّر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية». كما يبرز ابن خلدون الفرق الجوهري في هذا السياق بين ما للوليّ (قطب التصوف) وبين ما يكتسبه أصحاب الطّلسمات للالتباس الحاصل في ذلك، إذ يقول: «إن حقيقة الطلسم على ما حققه أهله أنّه قوى روحانية...(وذلك) بخلاف أهل الأسماء (أقطاب التصوف) فإن رياضتهم هي الرياضة الكبرى، وليست لقصد التّصرف في الأكوان إذ هو حجاب، وإنما التصرّف حاصل لهم بالعرض كرامة من كرامات اللّه بهم»[2].

إنّ الولي من حيث هو عارف بالعلوم اللدنية "وارث" لمقام النبوة طبقاً لنص الحديث النبوي: "العلماء ورثة الأنبياء"[*]، فالعلماء في نظر الصوفية وكما اتضح لنا ذلك مع الششتري هم بالدرجة الأولى أقطاب العلم اللّدني من أهل الصوفية، أي أولئك المتحققّون بعلوم الأسرار والمكاشفات. وقد أقام ابن عربي نظاماً متناسقاً من الترابط المتجانس بين منازل الأولياء الروحية والعرفانية الدينية ومراتب الموجودات وإمكانيات التأثير فيها، إذ يكون الإنسان بما هو "كون أصغر" و"برزخ جامع بين الطرفين"[3] أي العالم العلوي وعالم الكون والفساد للكون الأكبر بمنزلة إنسان العين من العين، وبمنزلة الروح من الجسد، وهذا معنى الروح المحمدي الذي يسرى في الكون وبه يتصرّف القطب في كل ما هو روحاني أو جسماني[4]. والمعنى ذاته أشار إليه الجرجاني عند تعريفه القطب من حيث هو "موضع نظر اللّه من العالم"[5].

وقد سرت معالم هذه الصورة للوليّ/القطب وامتدّ صداها في وجوه ومرايا مختلفة ارتبطت

---

(١) م. ن، ص ١١٢.

(٢) م. ن، صص ١١٥ ـ ١١٦.

(*) ورد هذا الحديث في **سنن أبي داود** و**سنن ابن ماجة**.

(٣) ابن عربي، **عقلة المستوفز**، ط. ليدن، ١٣٣٩هـ، ص ٤٨.

(٤) لقد اهتم ابن عربي على نطاق واسع في الجزء الأول من كتابه **الفتوحات المكية** ببيان أصول هذه الفكرة ومختلف أبعادها من خلال بحث علاقة الولي بالنبي. انظر: **الفتوحات**، م ١١، صص ٣٩٠ ـ ٣٩٦. وانظر الجرجاني، **التعريفات**. صص ١٨٥ ـ ١٨٦، وانظر قراءة محمد عابد الجابري في **بنية العقل العربي**، ص ٣٥٥ وما بعدها.

(٥) **التعريفات**، ص ١٨٦.

بحياة المجتمع الحفصي الرّوحية والذهنية، وبقضايا الأخلاق والدّين، ومن هنا كانت أشكال تجلّيات هذا الفكر في التاريخ، وبرزت امتداداته المتباينة في الواقع، فكانت الطاقة الروحية لأولياء تونس ولأقطاب التصوف مسخّرة لإغاثة المجتمع، وقضاء حوائج الناس، وحماية البلاد، ونصرة الأمراء والسلاطين عندما تكون هناك ضرورة لذلك، أو ردّ مظالمهم، ودفع شرورهم عن الناس عندما يستبدّ بعض منهم بسلطان الحكم[١].

وهكذا حضرت تلك المعاني المتعلقة بمفهوم "الوليّ" و"الولاية" في المنظومة الفكرية لمتصوفة إفريقية سواء في ما كتب حول مسائل المعرفة والأخلاق أو في ما ارتبط بعلم التصوف ذاته أو ما دوّن على هامش تلك التجارب الروحية من سير الأولياء ضمن أدبيات الكتابة المنقبية[٢].

غير أن الرأي الذي طرحته بعض القراءات التي اهتمت بتأويل طبيعة العلاقة بين النبي والولي مع اعتبار أنّ النبوّة تستمر في الإمام المعصوم بالمفهوم الشيعي للإمامة والعصمة ينطوي على تناقضات ويطرح مفارقات حادّة، ذلك أنه يرى في الولاية صورة أخرى "للإمامة" بالمعنى الشيعي الإثناعشري أو الإسماعيلي، حيث يتواصل نور النبوة وعلمها في شخص الإمام فيكتسب بموجب ذلك قداسة وتعالياً. إن هذه المماثلة بين النبي والولي لتفتقر إلى أسس ومستندات ثابتة في نصوص التصوف الإسلامي، إذ الولاية الصوفية لا يُراد بها طلب حكم البشر في الدنيا وفق مبدأ العصمة، وهي لا تنقل مباشرة كما ينتقل سرّ الإمامة في أبناء الإمام وذريّته ولا يوصى بها، لأنها "فتح" من اللّه وهبة منه وقد تبقى أمراً شخصياً لا يكشف عنه. ونشير هنا إلى أن ابن عربي أقام حدّاً فاصلاً بين الولاية الصوفية والإمامة الشيعية حينما أشار إلى أنّ النبي محمّد لم يوص بالخلافة لأحد، مثلما تحدث عن الأولياء الذين يسمّون "رجال الغيب" وهم من الأولياء الذين لا يذاع أمرهم بين الناس[٣].

لقد مثلت مجمل هذه التصورات المتعلقة بالولي والولاية المشار إليها أعلاه مصدر إلهام فكري وروحيّ لمفهوم الولاية في القرن لدى متصوّفة إفريقية، ولفكرة القطبانية بما هي درجة في المعرفة والصلاح ومصدراً للوجاهة الاجتماعية. كما كانت تجارب أعلام هذا الفكر شديدة الارتباط بالمنظومة الشاذلية في التصوف والأخلاق وآداب الطريق الصوفي إذ تمّ استلهام رؤية الشاذلي للولاية والصلاح، وهي الرؤية التي تقوم على التمييز بين الأولياء والصالحين وتنسب

---

(١) يبدو أن نيللي سلامة العامري استنبطت من هذه الصورة فكرة "كاريزما الولي" التي مزجت فيها بين مفهوم "الكاريزما" عندما ماكس فيبر، وفكره الولاية في دلالاته الأنطولوجية والاجتماعية. انظر مؤلفها: **الولاية والمجتمع**، ص ٢٥٧. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك انظر، الفصل الثاني من الباب الأول من هذا العمل.

(٢) حول مظاهر حضور فكرة الولاية في كتب المناقب وظهور اهتمام مدوني أخبار المناقب بالتصور الصوفي المعرفي حول والبعد الروحي والكسمولوجي العرفاني للولي، انظر : Abdelmajid Zeggaf, «Remarques sur l’organisation formelle des recits Hagiographiques». ، ضمن المؤلف الجماعي **التاريخ وأدب المناقب**، م. س، صص ٥ ـ ١٤.

(٣) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م ١١، صص ٣٨٨ ـ ٣٩١؛ **فصوص الحكم**، ص ١٦٣.

ولاية الشاذلي وأقطاب الصلاح الذين واصلوا طريقته من بعده إلى 'الذّات المحمدية" أي إلى النبوّة الخاتمة. وهو ما كان له عميق الأثر في بناء تصوّر الولاية ومجالات نفوذها الرّوحي الرمزي والأخلاقي النفسي في القرن ٩هـ/ ١٥م في إفريقية والقرون اللاّحقة، سواء لدى أعلام الفكر الصوفي أو عند أصحاب المصنفات التي نشتغل عليها كالرّاشدي وابن مخلوف الشابي وأحمد زروق أو لدى الشخصيات الصوفية وأقطاب الصلاح من أمثل علي المحجوب (ت١٤٥٤م) أو كذلك لدى عبي الكراي وعبيد الغرياني (ت٨٠٥هـ) وابن ناجي (ت ٨٣٩هـ) وفتح اللّه العجمي (ت٨٤٨هـ) وأحمد التباسي (ت٩٢٨هـ) وهو من تلامذة ابن مخلوف الشابي.

لقد أثر عن الشاذلي قوله : «إنّ الصالحين فئة مستقلّة تمام الاستقلال عن الصدّيقين والأولياء والعلماء وأجسادهم مقدّسة، وأنه لا يصلح شرح أحوالهم إلا لصديق أو وليّ»[١]. ولمّا كانت نسبة الشاذلي إلى النّبي نسبة دموية، فإن مناقبه تذكر واقعة رؤية في المنام للرسول يقول فيها: «إن أبا الحسن (الشاذلي) ولدي حسّاً»[٢]، وهو ذلك يستتهم ما قال به عبد القادر الجيلاني: «الولاية ظلّ النبوة، والنبوة ظلّ الإلهية، والنبوّة مستفادة من وحي الملك، وغيب مطالع البيان بصفاء يذهب كدور البشرية، وطهارة تنقي دنس الأسرار»[٣].

وقد استمرّ صدى هذه الفكرة حاضراً بقوّة في مسارات التصوف النظري والعملي عى السّواء لدى أعلام القرن ٩هـ/ ١٥م. وقد كان أحمد التّباسي أبرز من عبّر عن ذلك، سيما بعد أن اعترفت المؤسسة الدينية الفقهية بشرعية منهج شيخه ابن مخلوف في التصوف[*]، إذ أكد الفكرة القائلة إن الولي هو خيفة الرسول ووارثه، ففي رؤية له مع الرسول محمد خاطبه قائلاً : «ستكون خليفتي في أمتي وتحيا بك، وفي زمانك سنين»[٤]. وفي الفترة ذاتها ذاعت رؤية ابن عربي للمسألة، فأثار ذلك حفيظة الفقهاء الذين طلب أحدهم من عبد المعطي (أحد مريدي فتح اللّه العجمي) التبري من قول ابن عربي بالتماهي بين النبي والولي في نطاق ما اصطلح عليه بـ"الولاية العامة" حيث لا يتميّز النبي عن الوليّ إلا من جهة التشريع لكونه لم يخصّ، بـ"نبوّة التشريع"[٥]. وتذكر لنا المصادر كيف أن أبا الحسن المحجوب، كان على درجة عالية من الصلاح وقدمه راسخة في منازل الولاية وكان الخضر لا يفارقه، وله التصرّف في الأكوان بما يشاء اللّه[٦]. وكما هو ثابت في المنظور الصوفي، فإنّ "التصرّف في الأكوان" لا يكون إلا للأقطاب الذين تحققوا

---

(١) ابن الصباغ : **درة الأسرار**، ص ١٦٢.

(٢) م. ن، ص ١٩٠.

(٣) الشطنوفي، **بهجة الأسرار ومعدن الأنوار في مناقب عبد القادر الجيلاني**، دار القلم العربي، سوريا، ٢٠٠٣، ص ٣٧.

(*) انظر تفصيل القول في هذه المسألة في المبحث الأول، الفصل الثلث من هذا العمل.

(٤) **مناقب أحمد التباسي**، مخطوط، رقم ١٨١١٠. و ١٣.أ.

(٥) **الفتوحات المكية**، م ١.

(٦) محمود مقديش، **نزهة النظار**، ص ٢٨٩. وانظر محمد حسن، **القبائل والأرياف المغربية في العهد الوسيط**، دار الرياح الأربعة للنشر، ١٩٨٦، ص ٢٠٦.

بأعلى درجات المعراج الصوفي وبلغوا "بؤرة الحكمة"(*) وصاروا يتلقون مباشرة عن اللّه، كالأنبياء. كما أن ظهور الخضر واجتماعه بالصوفي السالك هو علامة على قطع منازل الطريق الصوفي والتحققّ بمقام الولاية وبلوغ الكمال فيها، وهو ما نافح عنه ابن عربي بشدّة[1]. ولعل خبر ظهور الخضر والتحدّث إليه والأخذ عنه يعدّ من الأخبار المتواترة في تجارب متصوّفة إفريقية منذ القرن ٧هـ/ ١٣م مع المهدوي وأبي سعيد الباجي والشاذلي[2] وعائشة المنوبية[3]، وازداد أثره في القرن ٩هـ/ ١٥م. فأغلب الشخصيات الصوفية التي برزت في هذه الفترة، كانت تتمتع بصفات الصلاح والولاية، ممّا ساهم في ذيوع صيتها ودعم مكانتها على الصعيد الاجتماعي، ويصدق ذلك على أولئك الذين أثمرت تجاربهم الروحية معرفة ذوقية نظّروا لها في كتاباتهم، أو في ما دوّن عنهم مثلما هو الشأن مع علي الكرّاي تلميذ ابن عروس وأحد أتباع الطريقة الوفائية فقد ذكر ابن مقديش أنه «كان يجتمع بالخضر، وله في الولاية مقام عال»[4]. ونجد الأمر نفسه في تجربة أحمد التباسي تلميذ ابن مخلوف الشّابي الذي تصوّر مناقبه جوانب من أطوار تجربة روحية عميقة عاشها، قوامها السياحة والتأمل والإخلاص للطريق الصوفي الذي انتهى به إلى درجة عالية في الولاية وهي 'الغوثية'[5]. هنا أمكن لنا أن نتأكد من أوجه الحضور المحوري لشخصيته الخضر في سيرورة معراج أولياء تونس إذ يجئ بمثابة المبشّر بأمر الإرادة الإلهية وحكمتها الخفيّة في المخلوقات والموجودات، مبرزاً دور المحن التي ابتلي بها هؤلاء ليصيروا أولياء يتمتّعون بقدرات خارقه وتحيط بهم قداسة محال أن يتوفر مثلها لدى غيرهم من سائر البشر حتى لدى علماء الدين ورجال السياسة.

وتبدو شخصية الخضر محورية لكونها خُصّت من دون سواها بالعلم اللّدني والأسرار الإلهية بما لم يخص به اللّه واحداً من رسله هو النبيّ موسى.

وتنسب إلى شخصية الخضر مهام كثيرة منها تقليد خاتم الولاية، وإلباس خرقة الصوفية والتبشير بالخلاص، والكلام في العلم اللّدني. ويبدو أن الراشدي اجتهد ضمن هذا السياق في سبيل إظهار ولاية شيخه أحمد بن عروس وبلوغه درجات الكمال في أعلى منازلها، وخصّص لهذا

(*) انظر شرح ذلك في المبحث الثاني من الفصل التمهيدي من هذا العمل.

(١) انظر، **الفتوحات**، م ١.

(٢) جاء في **درّة الأسرار** أن الخضر تجلي للشاذلي غير مرة وأنبأه عن ملابسات طريقه الصوفي وترقبة في معراج الولاية، انظر الصفحات ٦ و٩. كذلك تذكر لنا **مناقب أبي سعيد الباجي** كيف أن المهدي تكلم في علوم الولاية وأسرارها وكان معلمه في ذلك الخضر، ويذكر لنا ابن عربي كيف أن المهدوي هو الذي أنبأه برؤية الخضر. **الفتوحات**، م٢.

(٣) تذكر 'مناقب عائشة المنوبية' أن هذه الولية لما كان سنها في حدود اثنين عشرة سنة اعترض سبيلها الخضر على هيئة شاب وسيم، ص٤، كما تذكر قولها حول تلقيها أسرار القرآن وعلوم الولاية عن الخضر مباشرة وعن الأنبياء والملائكة، ص ٦.

(٤) محمود مقديش، **نزهة الأنظار**، ص ٣٣٢.

(٥) انظر مقدمة **مناقب الغوث**، لأحمد التباسي ، م. س، انظر ورقات ٩ أ و ١١ أ.

الغرض حيّزاً كبيراً من كتاب **ابتسام الغروس** صدّر له بقوله : «لا بد هنا من الإشارة إلى التعريف بقدره العالي ومقامة الشريف الحالي وذكر من شهد له بالولاية واعترف به ممن كان في زمانه»[١]. أما بالنسبة إلى ابن مخلوف الشابي، فإنّ مؤلف **الفتح المنير** عقد مقدّمة نظرية طويلة في الحديث عن مقامات الصوفية ومنازل الأولياء وما به يختص الأقطاب العارفون ليبيِّن بعد ذلك كيف أن ابن مخلوف يندرج بتجربته الروحية وعلومه العرفانية ضمن هذه الدائرة[٢]. ولم يكن أحمد زروق استثناء رغم طبيعة تكوينه الفقهي والكلامي، ورغم كونه يعد من أبرز فقهاء السنة في ذلك القرن، فإننا نجد من الحكايات والوقائع والأخبار ما يؤكد ولاية أحمد زروق[٣]، وما يثبت استمرار بركاته وكراماته حيّاً وميتاً.

وهكذا يمكننا لنا أن نتساءل عن أشكال حضور فكرة الولاية وما اتصل بها من قيم نظرية وأخلاقية عملية ترجمها الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م) في أبعاده الاجتماعية والتاريخية في الواقع؟

وهذا يعني أننا سنعمل على الكشف عن طبيعة العلاقة التي ربطت الفكر الصوفي بالواقع، وجعلت تأثيره قويّاً في الكيان السياسي والاجتماعي للدولة الحفصية، مع حرص أعلامه المستمرّ على استعادة النموذج الرّوحي المؤسس للولاية من خلال الفكر الصوفي السابق وعبر إعادة ربط الصلة العرفانية بالنبوءة.

II ـ في العلاقة بالمجتمع

ذكر النقشبندي الخالدي في **معجم الكلمات الصوفية** أن تعريف "الولي القطب" يتحدد بكونه: «الإنسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة البالغة إلى حدّ التكميل فيها، لعلمه بآفات النفوس وأمراضها وأدواتها ومعرفته بذواتها وقدرته على شفائها والقيام بهداها إن استعدت ووفق لاهتدائها»[٤]. يمكن أن نتخذ من هذا التحديد لصورة الولي من خلال مفهوم "الإنسان الكامل" منطلقاً ـ إضافة إلى ما تقدّم بيانه ـ يساعدنا على التعرّف إلى محدّدات شخصية أحمد بن عروس الوليّ كما ارتسمت في مصنف الراشدي **ابتسام الغروس**، وكما تجسّد حضورها في الواقع الاجتماعي وأثّرت فيه. ويمكن للمتأمل في تعريف النقشبندي هذا من الممكن أن ينتقل بنا في

---

(١) الراشدي، **ابتسام الغروس**، ص ٢١٣ وما بعدها.

(٢) انظر المبحث الذي عقده علي فهمي خشيم بعنوان «زرّوق الولي» ضمن مؤلفه **أحمد زروق والزروقية**، صص ٦٧ ـ ٧٣.

(٣) انظر الطيب المصراتي، **فتح العلي الأكبر في تاريخ حياة سيدي عبد السلام الأسمر**، دار الكشّاف، بيروت/ القاهرة/ بغداد، ١٩٦٩، صص ٢١٨ ـ ٢١٩، حيث ذكرت أخبار تتعلق بولاية أحمد زروق. وانظر محمد الخرّوبي، **ذكر بعض الأولياء**، مخ. أوقاف طرابلس رقم ٣٤٦ ورقة، ٧، أ . نقلاً عن علي فهمي خشيم، **أحمد زرّوق والزروقية**، ص ٦٦.

(٤) النقشبندي الخالدي، **معجم الكلمات الصوفية**، ص ٤٦.

إدراك معنى الولاية من مجال النظر إلى مجال الواقع حيث تتبين صورة ابن عروس الولي من خلال ما دوّنه تلميذه الراشدي، وهي صورة انعكس تأثيرها في الواقع والتاريخ.

لقد جاء في خاتمة كتاب **ابتسام الغروس** ما يلي: «إن من رمته الأقدار بما أعياه علاجه....أو لم تساعده المطالب أو أشجاه ما هو طالب... أو تعذّر عليه افتكاك أسيره، أو توجه راغباً في تيسير عسيره... التجأ إلى اللّه فيها بسرّ الشيخ (ابن عروس) وبقراءة هذا الكتاب (**ابتسام الغروس**) أو شيء منه نال تمام مراده من الدفع والنفع»[1]. يبدو أن قائل مثل هذا الكلام المتعلّق بمكانة الولي أحمد بن عروس يريد أن يضفي على كامل نص الكتاب صبغة قدسية متعالية، ويعطي "الولاية" دوراً وظيفيّ في المجتمع وفي حياة الأفراد، كأنه يريد أن يكشف عن الغرض الأساسي من تصنيفه لهذا التأليف واجتهاده في جمع مائتي منقبة تتعلق بمآثر أحمد بن عروس وكراماته. وقد يتجاوز هذا الغرض قضيّة الانتصار لعلم التصوف، ـ وبيان منزلته الرفيعة بين سائر العلوم الدينية ـ إلى محاولة إبراز الدور المحوري للتّصوف العملي، وللاعتقاد بولاية الأولياء، والإيمان بقدراتهم الخارقة في تخليص الأفراد من الشرور والآلام وقضاء حوائجهم ومنحهم الأمان الذي به تتحقق سعادتهم، وهذا وجه آخر لتفعيل فكرة "بركة الولي" وتأكيد جدواها في الواقع. وإننا لنجد في هذا 'المصنّف' نصوصاً متعدّدة وأخباراً كثيرة تُظهر ذلك، لعلّ أبرزها ما اتصل بالمكاشفات و"النبوءات" إذ يخبر الولي عمّا هو كائن وعمّا سيكون[2]، وأحياناً يُستشار في شؤون الحياة الاجتماعية اليومية والصّحية النفسية أو في ما يتصل منها بطقوس العبور كالزواج والإنجاب، وكذلك تحصيل لشفاء من المرض[3] وتطهير النفس وإدراك ما تصحّ به العقيدة[4]، وغير ذلك من

---

(١) الراشدي، **ابتسام العروس**، ص ٥١٤.

(٢) مثلاً ورد أن أحدهم لم يقدم على بيع تجرته إلا بعد استشارة الشيخ. **ابتسام الغروس**، ص ٤٧٩. كذلك يذكر الراشدي استشارة الشيخ في شؤون الزواج والطلاق. «قال أحدهم: خطبني إنسان في ابنتي وألحّ عليّ في ذلك فامتنعت إلى أن استشير الشيخ...». م. ن، ص ٤٣٦. وكذلك الأمر في خصوص أمر السّفر لأداء فريضة الحج فقد أثر عن أحدهم قوله: «كنت أتردد إلى الشيخ في أمر سفر الحج، وأطلبه سرّا في ذلك فلا يوافق، ولم أزل كذلك إلى أن أذن مرّة بالقول الصريح». م. ن، ص ٤٩٥.

(٣) جاء في **ابتسام الغروس** انه لما مرض والد قاضي الجماعة أبي عبد اللّه محمد القلجاني أرسل ولده إلى زاوية ابن عروس قائلاً: «صل إلى الشيخ ابن عروس واحفظ ما يتكلم به»، صص ٤٦٨ ـ ٤٦٩، ويقدم لنا الراشدي شيخه في صورة الطبيب الذي أبرأ عين صبية مريضة بعد أن مسح على عينه وينادي كأنه يستغيث باللّه عينيّ. م. ن، صص ٤٤٩ ـ ٤٥٠، وانظر ص ٥٠٥.

(٤) تخترق نص **ابتسام العروس**' حكايات ووقائع كثيرة تتصل بأفعال الناس وحكمها من منظور الدين (الشريعة)، والأخلاق أو علاقتها بمصير الخلاص وشروط التوبة، وتأتي إجابة اس عروس عن ذلك من خلال 'الكلمة' الرّامزة والكلمة التي تأتي كأنها الوحي، وتصدر عنه كما لو كانت أمراً حازماً. يقول الراشدي: إن ابن عروس يجيب كل واحد عما في نفسه كأنه يشاهد ذلك... ومازال يتكلم بالكلمة يتجاذبها بين يديه رقم كثير وكلهم يرى أنها إليه... وإن كان بعض من لازم الشيخ واستقرأ أحواله يزعم أن أول كلمة يسمعها الزائر من الشيخ هي التي تخصّه في مراده وأن كل ما يسمعه سواها له ولغيره من الواردين قبله. ويمكن مقارنة ذلك بطبيعة الأدوار الاجتماعية التي قام بها المتصوّفة في المغرب الأقصى =

القضايا التي تندرج ضمن مجال "شفاعة الولي". وما يطرحه من قضايا دينية كلامية وفقهية تتصل بحدود التجربة الصوفية من حيث هي أخلاق وعمل وبنية تصورات ترتبط بالسلوك والمعتقد من منظور الدين أو الناطقين باسم الشريعة.

وهكذا يكتسب الولي باستمرار تلك الواجهة والنّجاعة الضرورتين من خلال منطق "الكلمة"، إذ يتمتع بتلك الإحاطة التامة بمعرفة جوانب من الغيب وأسرار تحصيل الخلاص والبركة من خلال هبة الولاية ودورها في حياة المجتمعات الوسيطة حيث تصلح أحوال الناس عبر فعل "الكرامة" الذي يمنح للولي سلطاناً وبرهاناً على صدق الولاية في نظر عامة الناس.

هكذا كان أمر "الولاية" بالنسبة إلى أحمد بن عروس وكما دوّن لنا ذلك مؤلف مناقبه الرّاشدي. غير أنّ تلك الأفكار والتّصورات والمعتقدات المتصلة بأوجه تدخل الولي في المجال الاجتماعي تتجلّى على نحو أدق وأشمل في مجمل الأقوال والأخبار المتصلة بتجربة ابن مخلوف الشابي، إذ كانت فكرة الولاية «بمثابة الأساس النظرى والخلقي الديني للطريقة الشابية التي وضع لبناتها الأولى أحمد ابن مخلوف الشابي وواصلها أبناؤه ومريدوه، هذه الطريقة التي تعود في أصل من أصولها إلى أحمد ابن عروس بما أنّ الشابي تتلمذ لابن عروس وتأثر به في بدء تكوّن تجربته. ولعلّ هذا ما شرّع لبعض الدراسات التاريخية المعاصرة أن تقرأ دواعي ظهور الطريقة الشابيّة وتبلور مبادئها ضمن سياق إصلاحي هدفه مجابهة تردّي الأوضاع الداخلية الاجتماعية والسياسية[1] وذلك إثر فشل السلطة السياسية في السيطرة على الواقع الداخلي وتنامي الأطماع الخارجية الاسبانية ثمّ العثمانية التركية في الاستيلاء على البلاد.

ويلمس المتأمل في رسائل أحمد بن مخلوف الشابي الواردة ضمن **مجموع الفضائل** مدى عنايته بالبعد الاجتماعي في حياة المريدين إلى حدّ يبدو معه من السهل أن نستنبط معالم تصور أخلاقي اجتماعي لما يمكن أن تكون عليه حياة المجتمع، ومنزلة المريدين فيه أو لنقل حياة المجتمع الصوفي أو "مجتمع الولاء الصالح"[2]. وقد تحولت معالم هذا التصور الأخلاقي الاجتماعي لاحقاً إلى نواة دولة صوفية الطابع يروم مؤسسوها من أفراد العائلة الشابية ومريديها أن تكون الأخلاق الصوفية، والقيم الرّوحية المتعالية التي نظّر لها ابن مخلوف الشابي، مرجعاً أساسياً لتنظيم حياة الأفراد فيها. ولعلّ أول من التزم بتجسيد هذه الأبعاد هو أحمد التّباسي تلميذ ابن مخلوف الشّابي وكذلك عرفة الشّابي الابن الأوسط لابن مخلوف، فالأول عمل على نشر مبادئ

= في نفس الفترة، انظر: Halima Ferhat, *le soufisme et les Zaoyas au Maghreb*, éd. Toubkal, Maroc, 2005, pp. 74 et Suivante.

(١) انظر في هذا: لطفي عيسى، **مغرب المتصوفة: المضاعفات السياسية والاجتماعية للتصوف في إفريقية**، م. س، ص ٣٩٧؛ وانظر: روبير برنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، ج٢، صص ٣٣٦ - ٣٣٧، و: Monchicourt (Ch), *Kairouan et les chabbia.*, pp. 48 - 49.

(٢) استخدم هذا المفهوم كما سبقت الإشارة إلى ذلك توفيق البشروش في *Le saint et le prince*، م. س، ص ٤٧.

الطريقة : أدبياتها وقيمها الأخلاقية في مدن الساحل والوسط[١]، والثاني جعل منها الأساس النظري والخلقي لفكرة الدولة الصّوفية[٢] التي بدأت في التكوّن منذ حياة ابن مخلوف الشابي أي مع أواخر القرن ٩هـ/ ١٥م وتأسست تاريخياً في منتصف القرن ١٠هـ/ ١٦م.

لقد كشف خطاب ابن مخلوف الوارد في رسائله التي وجهها إلى مريديه وأتباعه عن رغبة في تحويل القيم والمبادئ التي رسخت لديهم إلى واقع اجتماعي، وإلى مظاهر سلوك يومي، يكون هدفها الأسمى تنزيل "الفضيلة" من حيّز النظر إلى مجال العمل[٣]. والفضيلة تجئ هنا بمعانيها الاجتماعية الإنسانية والدينية الأخلاقية والسياسية الفقهية، وهي تبدو أحياناً كما لو كانت دعوة إلى العمل على تجاوز تلك الفجوة التي تفصل خطاب الفقهاء وأهل الفتيا عما يفعلون أو عما هم فيه راغبون[٤]. وإننا لنجد في خطاب ابن مخلوف رغبة ضمنية في السعي إلى محاولة استبدال الأخلاق الدينية العامّة، ممثلة في أحكام الفقهاء بالأخلاق الصوفية الخاصة. ذلك أن الأخلاق الدينية العامّة كما قال بها أهل الفقه وحملة الشريعة لم تجتث النوازع الشهوانية المفرطة وحب النفوذ والرغبة في الاستئثار بالسلطة والرّياء من أنفس الناس[٥]، ولهذا فإنّ التخلّص من هوى النفس والقطع مع الأخلاق المذمومة لا يكون إلا بصفاء القلوب والإخلاص الكلّي في محبّة اللّه وإيثاره على من سواه[٦]. فمن أحبّ اللّه عرفه، ومن عرفه عظّمه، ومن عظّمه لم يشتغل بشيء دونه. بل إنّ الأخلاقية الدينية الفقهية المالكية السائدة في مجتمع إفريقية لم توفّق إلى إنشاء أفراد لهم من الشجاعة ورباطة الجأش ما يدفعهم إلى القيام بواجب المقاومة والدّفاع عن حرمة البلاد في وجه الأطماع الخارجية. ومن هنا كان خطاب ابن مخلوف الشابي يستبطن بالضرورة مشروعاً إصلاحياً صوفياً يقوم على قراءة للدّين تتوافق في الظاهر مع المنظومة السّنية فقهاً وعقيدة، وتنفصل

---

(١) حول دور التباسي في نشر مبادئ الطريقة الشابية وإعطائها بعدها الاجتماعي، انظر نيللي العمري، **الولاية والمجتمع**، ص ١٢٩، ٤٦٨ وما بعدها؛ ولطفي عيسى، **مغرب المتصوّفة**. م. س، ص ٣٨٥ و ما بعدها، Monchicourt, op. cit., p. 51.

(٢) لقد خصص علي الشابي مؤلفاً مستقلاً يتعلق مضمونه بدراسة شروط تكون هذه الدولة في ظل مقاومة الأخطار الخارجية وضعف هياكل الدولة الحفصية على الصعيد الداخلي. انظر علي الشابي، **عرفة الشابي رائد النضال القومي في "العهد الحفصي"**، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢.

(٣) انظر مثلاً نص الرسالة الثانية حيث يربط ابن مخلوف بين الدعوة إلى الأخلاق الصوفية الخالصة والنصح في الدين والتبرؤ من أخلاق أهل النار لتحلّ محلّ أخلاق أهل الجنة التي يحب إشاعتها عبر العمل بالفضائل، والعمل بما تصلح به النفوس. **مجموع الفضائل**، صص ١٨٦ ـ ١٩٥. وانظر نص الرسالة التاسعة والثلاثين، صص ٣٦٧ ـ ٣٨٠. كذلك يمكن مراجعة نصوص مقدّمات الرسائل الأخيرة من مجموع الفضائل، انظر شرحه للحديث النبوي: «حبب إلي من دنياكم ثلاث : النساء والطيب وجعلت قرة عيني الصلاة». (أخرجه السيوطي في **الجامع الصغير**، ج١، ص ١٤٦ وصص ٤١٠ ـ ٤٢٤. وتفسيره للآية القرآنية «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها» (السجدة، الآية ١٣) .**مجموع الفضائل**، صص ٤٦٢ ـ ٤٦٥.

(٤) انظر **مجموع الفضائل**، صص ٤٥٣ ـ ٤٥٤، وانظر ص ٥٢٨.

(٥) جاء ذلك في الرسالة الثمانين من **مجموع الفضائل**، ص ٥٣٤.

(٦) م. ن، ص ٦٠١.

في أعماقها عن تلك المنظومة لتؤسس قيماً وتصوّرات ذات منحى مثالي روحي ينطلق من النفس والإيمان بأهميّة التربية الروحية بهدف إخضاع الجسد للفضيلة الصوفية التي ينجم عنها إصلاح للنفس الفردية وصقلها ثم إصلاح النفس الجماعية. وهو ما يعني استبدال النموذج السائد للمجتمع والدولة والأخلاق بنموذج آخر يتأسس على أخلاق الذات و"الإتيقا" في مواجهة الأخلاق السائدة وعلى حياة التروحن في مواجهة حياة الحسّ، وذلك رغم إيمان هذه الأخلاقية الصوفية بأهمية الانخراط في قضايا اليومي والدنيوي. تؤكده النصائح النصائح الموجهة إلى المريدين مع التطلع إلى تحديد غايات أفعالهم ومآلها من جهة علاقتها بمشكل المصير والثواب والعقاب[١]. ويمكن أن نجد لذلك أساساً في فكرة "محاسبة النفس"، وإيمان المتصوّفة بضرورة مراقبتها يومياً. فمثلاً فعندما استقرّ ابن مخلوف في زاوية شيخه علي المحجوب بالساحل كان يدعو الناس يومياً إلى الأخذ بالفضائل مع توليه خدمة الأرض بنفسه، فغرس، ثمّ أثمر ما قد غرس[٢]. ويبدو أن هذا المنحى قد ازداد رسوخاً وأصبح تقليداً صوفيّاً اجتماعيّاً ثابتاً هدفه الإحاطة بذوي الحاجة وعابري السبيل خاصة في الفترات التي يشتدّ فيها غلاء المعيشة وتظهر فيها قلّة المؤونة والزّاد من الغذاء[٣]. فقد جاء في **الفتح المنير** أن ما يرد على الزاوية من فتوح وهبات وصدقات يتولى ابن مخلوف جمع ما بقي منه، ووضعه مؤونة عند الحاجة[٤]، حتّى إنّ شيخه إذا أراد إطعام مريديه وجد أنه قد أدخر ما يكفي لذلك[٥]. ويبدو أن تجربة السلوك هذه وخدمة الشيخ التي خاضها ابن مخلوف في "زاوية المزوغين" بقصور السّاف قد مثلث إطاراً أمثل لنضج تجربته الرّوحية في أبعادها الأخلاقية المثالية، وطبعها في الآن ذاته بطابع واقعي اجتماعي يقوم على التواصل مع المحيط الخارجي. وتحدّثنا نصوص المناقب عن أنّ ابن مخلوف دعّم هذا المسعى بإقامته في زاويته بالقيروان، فرسم منهجه في التربية الروحية وتأطير المريدين بصبغة اجتماعية هدفها إشاعة قيم التكافل الاجتماعي التي من الممكن أن تساعد على بلوغ منازل روحية ووجدانية أسمى وأكثر صفاء، مثلما تحقّق نوعاً من الاستقلالية الجماعية الذاتية للجماعة الصوفية. وبعد أن أدّى فريضة الحجّ، وأطال رحلته بالمشرق، أقام مجلس وعظ وحديث في شؤون تربية النفوس وآداب السلوك الصّوفي، وحول هذا الغرض دارت أغلب رسائله التي كانت عبارة عن ردود على أسئلة توجه بها إليه مريدوه، وهو ما منح طريقته قوة وصلابة في مستوى المعتقد والرّوابط التي تؤلف بين مريديها. ولعلّ هذا ما يفسّر تألّب فقهاء زمانه عليه، ومعارضتهم الشديدة له، خاصّة منهم شيوخ مدينة القيروان وفقهاؤها، أولئك «الذين أنكروا الكلام على الطريقة»[٦]، وهو ما يفيد بحسب قول

---

(١) انظر **مجموع الفضائل**، ص ١٩١. (٢) **الفتح المنير**، ص ٣٦١.

(٣) ذكر الزركشي في **تاريخ الدولتين**، ص ٢٨٢، أن سنة ٨٦٢هـ/١٤٥٧م عرفت صعوبات اقتصادية وغلاء أسعار المؤونة والقوت.

(٤) انظر **الفتح المنير**، ص ٣٦٥.

(٥) م. ن، ص ٣٦٦.

(٦) انظر في هذا: لطفي عيسى، **مغرب المتصوّفة**، م. س، ص ٤١٢.

ابن مخلوف ذاته «جهلهم بها على وجه الحقيقة»[١]. ويبدو أنّ هذا الحرص على نشر مبادئ الطريقة وتأطير المريدين في ضوء نظرة أخلاقية صوفية منطلقها الإسلام فقهاً وعقيدة، وانطلاقاً من تصوّر محدّد المعالم قد دفع بعض المؤرخين إلى القول إنّه كان للتّيار الصّوفي الشّابي دور كبير في أسلمة مناطق كثيرة من بلاد إفريقية وكذلك في نشر اللغة العربية وتعميم استعمالها، لا سيما وأن قبائل دواخل البلاد ظلت إلى عهود متأخرة نسبياً (ق ٨هـ/ ١٤م) كما ورد ذلك في **رحلة التيجاني** تكتفي بالإسلام عقيدة وإيماناً لا غير، أي الإيمان باللّه الواحد دونما اهتمام بقواعد العبادات وبطقوس آدائها[٢].

لقد أراد زرّوق أن يؤسس وعياً نقدياً في خصوص علاقة التصوف بالشريعة والتصوف بالمجتمع، وأن يصف لنا المجتمع الصوفي للقرن ٩هـ/ ١٥م ي إفريقية وصفاً نقدياً مطلبه الأساسي الإصلاح. وهذا معنى آخر من معاني اعتبار زروق "محتسب العلماء والأولياء"، هو الصوفي الفقيه الذي أدرك المنزلق الخطير الذي هوى إليه أتباع الطرق في زمانه وانحرفوا فلم يعملوا بالشريعة، ولم يعرفوا آداب الطريقة ولم يدركوا الحقيقة. ومن هذا المنطلق يمكن أن نفهم مدلول صفة "محتسب العلماء والأولياء"، وهي صفة لم يظفر بها غير زرّوق من علماء الإسلام، وما هي إلاّ تعبير عن التصوّر الديني للإصلاح الذي يقوم على "الحسبة" باعتبارها إحدى الولايات الإسلامية التي يُقصد بها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقمع الغش والتّدليس في الدّين[٣].

فإصلاحية زروق تجيئ ضدّاً للرأي القائل إن الشريعة خلاف الحقيقة، في هذا السياق تتنزل أدبيات الطريقة الجزولية التي ظهرت بدورها في القرن التاسع للهجرة، وبهدي من شيخها سيدي محمّد الجزولي أرادت أن تحيي ينابيع الإيمان وتساهم في نشر مجالس الذكر والعبادة رغبة في إيقاظ القلوب وصلاح النفوس. يقول محمد المهدي الفاسي (ت ١١٠٩هـ/ ١٦٩٨م) : «فانتفع به (أي الجزولي) خلق كثيرون ، وتخرج على يديه مشائخ مشهورون، وحييت به البلاد والعباد، وجدد الطريقة في المغرب بعد دروس أثارها وخبو أنوارها، وانتشر به الفقر، واللّهج بذكر اللّه والصلاة على النّبي (ص) في سائر بلاد المغرب، وصار أتباعه في جميع نواحيه، ولقد ذكر بعضهم أنه اجتمع من المريدين بين يديه أثنى عشر ألف وستمائة وخمسة وستون .... ثم تفرّقوا في البلاد، فأخذ الناس عنهم، وانتشر أتباعهم، واشتبكت فروعهم، وامتدّت إلى هلمّ جرّا، ...وقد كان الكثير من أصحابه أيضاً تصحبه الآلاف من المريدين وترد عليه الآلاف من الزوار والوافدين»[٤].

---

(١) **مجموع الفضائل**، ص ١٦٠، **والفتح المنير**، ص ٦٤.

(٢) **رحلة التيجاني**، ص ١٨٧.

(٣) عبد اللّه نجمي، «بين زرّوق ولوثر : الإصلاح الديني والعصور الحديثة»، ضمن المؤلف الجماعي **"الرباطات والزوايا" في تاريخ المغرب : دراسات تاريخية مهداة إلى الأستاذ ابراهيم بركات**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ١٩٩٧، ص ٧٩.

(٤) محمد المهدي الفاسي، **ممتع الأسماع في الجزولي والتّباع ومن لهم من الأتباع**، تحقيق ع. العمراوي وع. مراد، فاس، ١٩٨٩، ص ٣.

هذا رغم أنّ بعض القراءات ترى أنّ نقد زرّوق للطرق الصوفية في كتابه **عدة المريد الصادق** يشمل الطائفة الجزولية، وإن لم يصرّح باسم الشيخ الجزولي![1].

III ـ التأثيرات والامتداد في التاريخ

يتعلق هذا المبحث بدراسة امتدادات الفكر الصوفي في إفريقية القرن ٩هـ/ ١٥م في الزمن التاريخي اللاّحق سواء في إفريقية وبلاد الغرب الإسلامي أو في المشرق، أي أننا سننظر في صدى مجمل الأفكار والتصورات والمفاهيم التي قال بها متصوّفة إفريقية من أعلام القرن ٩هـ/ ١٥م الذين في الكتابات والتآليف الصوفية التي ظهرت في القرون التالية ولاسيما في القرن ١٠هـ/ ١٦م، وذلك لطبيعة التواصل الجدلي بين صوفية القرنين ٩هـ/ ١٥ و١٠هـ/ ١٦م الذين يقدّمون إسهامهم في هذا المجال باعتباره ليس إلاّ مجرّد شروح وتعاليق على نصوص الفكر الصوفي في القرن الذي سبقهم وقراءة في مجمل مدوّنة التصوف الشاذلي في تلويناته وتجلياته المختلفة. ومن ثمّ سننظر في طبيعة المسارات النظرية التي عرفها الفكر الصوفي عبر التاريخ، إذ سنعمل عى اختبار الفرضية التي تقول إن القرن ١٠هـ/ ١٦م مثّل بداية انحطاط المستوى النظري والمعرفي للفكر الصوفي (ق٩هـ) حيث ستطغى الكتابة المنقبية على التأليف النظري، وتطغى الشروح والمختصرات على الإسهامات النظرية، وتبدأ في البروز شخصيات صوفية تميل إلى الإشراف على الطرق والزوايا من خلال خطة شيخ الطريقة عوضاً عن الإخلاص الكلّي للتجارب الرّوحية والتأملات والمطالعة النظرية لأمهات الكتب الصّوفية التي من شأنها أن تساعد على إنتاج المعرفة والتفكير العميق في الدين. وسنتطلّع من خلال ذلك إلى بيان علاقة هذا الانحطاط بالأفول الذي بدأ يعرفه الفكر العربي الإسلامي ومن ورائه الحضارة العربية، ابتداء من القرن ١٠هـ/ ١٦م، أي بعد سقوط غرناطة ٨٩٩هـ/ ١٤٩٢م وإنهاء الوجود العربي في الأندلس الذي توافق مع ظهور انكفاء العقل على ذاته وتوقفه عن إنتاج المعرفة واكتفائه بمعاودة القديم في كل العلوم والمعارف، لينحصر دوره في الشرح والتعليق وفي تمجيد ما أنجزه الأسلاف. وكانت تلك هي بداية عصر الانحطاط في العلوم والمعارف العربية والإسلامية، وقد سبقت بمحاولتين كبيرتين للاستصلاح والاستدراك واستئناف النهضة: الأولى قام بها ابن خلدون في القرن ٨هـ/ ١٧م في مجال التاريخ والعلوم العقلية[2]، والثانية قام بها أحمد زرّوق في مجال العلوم الشرعية والتّصوف حيث أراد أن يعيد تأسيس هذه العلوم ومن ضمنها التّصوف في ضوء نظرة معقولية خلاّقة تتأسس على نوع من التواصل مع تطور علوم العقل، وتبحث عن توافق وجيه مع تحولات الواقع والمجتمع والتاريخ، ومن ثم اعتبر بعض الباحثين المعاصرين محاولة أحمد زروق بمنزلة ما قام به مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ

---

(١) عبد الله نجمي، «بين زرّوق ولوثر...»، م. س.

(٢) تقرأ بعض الدراسات فكر بن خلدون باعتباره مشروعاً هدفه استئناف نهضة الفكر والعلم في الحضارة العربية. انظر أبو يعرب المرزوقي، **منزلة الكلي في الفلسفة العربية**، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ١٩٩٣.

١٥٤٦)[١] من إصلاح ديني ساهم في إنشاء عصر النهضة في أوروبا[٢]، لكن يبدو أن تحولات المجتمع والسياسة وأوضاع المؤسسة الدينية في البلاد العربية الإسلامية تختلف عمّا كان سائداً في أوروبا أثناء تلك الفترة.

وقبل الخوض في إشكاليات هذا المبحث تجدر الإشارة إلى أنه لم تعرف نصوص الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م) نفس المسار في الامتداد والتأثير في تاريخ الحياة الصوفية وما ارتبط بها من تفكير، أي أنه كان هناك تفاوت كبير في الحضور وفي التأثير. فلئن انتشرت مؤلفات زروق وصارت تمثل سلطة مرجعية للتّصوف نظراً وممارسة في كامل أرجاء الغرب الإسلامي وبلاد المشرق، وظهر ابن عروس باعتباره رمزاً لتجربة صوفية راقية احتذاها متصوّفة العصور التالية في البلاد العربية والإسلامية، فإنّ فكر أحمد بن مخلوف الشّابي قد بقي، على أهميته، أسير دائرة أبنائه وأحفاده والمجال الضّيق لطريقته الشابيّة. كما أنّ إنشاء هذه الطريقة لدولة وبناءها سلطة سياسية تقاوم الإسبان والأتراك من ناحية والحفصيين من ناحية أخرى جعل هذا الفكر يظلّ حبيس دائرة الأسرة والطريقة فلم ينتشر بما فيه الكفاية، ولم تنجز بشأنه قراءات عميقة وإضافات بارزة، إذا استثنينا المحاولات المحدودة لعرفة الشابي وبعض أحفاد ابن مخلوف، وهذا ما يعني أن الأمر لم يتعدّ دائرة أفراد الطريقة.

وستكون مقاربتنا لمظاهر حضور الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩هـ/ ١٥م) وامتداده في المتن الصوفي المتأخر عليه زمنياً من خلال النّظر في أوجه التأثير الذي مارسته كل مدوّنة من مدوّنات الأعلام الثلاثة، سواء على صعيد الفكر والنظر أو على مستوى الممارسة والعمل، لنخلص من ذلك إلى محاولة تحديد أوجه التأثير المتبادل وأشكال التقاطع التي تمّت بين هذا الفكر ونظيره في أقصى الغرب الإسلامي أو في المشرق.

١ ـ "ابتسام الغروس" وامتداد تجربة أحمد بن عروس

يتمثل الإشكال الذي يطرح بخصوص حضور المضمون المعرفي لمؤلف الرّاشدي **ابتسام الغروس** في الفكر الصوفي في إفريقية والبلاد العربية في كون البعد الرمزي لشخصية أحمد بن

---

(١) انظر عبد اللّه نجمي، «بين زروق ولوثر : في الإصلاح الديني والعصور الحديثة»، م. س، صص ٧٧ ـ ١٢٠.

(٢) تربط عديد الدراسات والبحوث المتعلقة بتاريخ الفكر والفلسفة والعلم بين المشروع الإصلاحي النقدي لمارتن لوثر ونهضة أوروبا الحديثة. وكما هو معلوم فإن مارتن لوثر هو مصلح ديني ألماني يعد المؤسس الأول للبروتستانية من جهة كونها حركة تيولوجية فلسفية تقوم على إعطاء مساحة كبيرة للنقد والتأويل في بناء المعرفة بمعاني الكتاب المقدس وتاريخه. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٧. ص ٥٨٧ وما بعدها. عبد الرزاق الدواي، «حول إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية»، ضمن أعمال **ندوة المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية**، م. س، ص ٦٤. وانظر: Héléne Védrine, *Les philosophies de la Renaissance*, Paris, P.U. F., 1971, p. 49.

عروس باعتباره قطباً صوفياً ذا تجربة روحية راقية قد حال دون الاهتمام بالآراء والأفكار التي تضمّنها **ابتسام الغروس**، وتركزت العناية بصورة ابن عروس الوليّ العارف والصوفي الواصل والمثال الذي يحتذى في سلوك الطريق الصوفي من بعده. ولكنّ لا بدّ أن نميّز في خصوص هذا الحضور المرجعي لشخصية ابن عروس بين تجارب وكتابات اعتبرت نفسها استمراراً خاصاً له وفرعاً من فروع مدرسته ومبادئ طريقته وبين تجارب أخرى وردت لديها إشارات ابن عروس ضمن سائر المصادر الصوفية، أمّا بالنسبة إلى الصنف الأول فنجد ملامحه بارزة لدى عبد السلام الأسمر (ت ٩٨٩هـ/ ١٥٧٣م)[1]، أحد كبار مشاهير الأولياء وتلامذته، إذ كانت طريقته تسمّى في بداية أمرها بالطريقة العروسية، وكذلك لدى أبي الغيث القشاش الذي ورد في مناقبه ذكره لأحمد بن عروس، وأخذه بتعاليمه، وكذلك لدى عبد الرحمن المجدوب (ت ٩٧٦هـ/ ١٥٦٩م) في المغرب ومشايخ الزاوية الفاسية.

لقد تلقى عبد السلام الأسمر آراء أحمد بن عروس وأفكاره الصوفيّة من خلال أحمد زروق الذّي انتشرت أفكاره ومبادئ طريقته في شرق إفريقية وطرابلس الغرب. كما التقى عبد الواحد الدكالي[2] وهو من أبرز شيوخ عبد السلام الأسمر بأبي راوي الفحل[3]، تلميذ أحمد بن عروس وأخذ عنه. وهناك شخصية أخرى كان لها دورها في إشاعة أفكار أحمد بن عروس في شرق إفريقية هو أحمد أبو تليس القيرواني[4].

ومما يدعم الصلة بين ابن عروس وعبد السلام الأسمر ذلك الترابط المتين الذي أوردته

---

(١) انظر بخصوص ترجمته محمد مخلوف، **مواهب الرحيم في ترجمة مولانا عبد السلام بن سليم**، ط١، طرابلس، مكتبة النجاح، ١٩٢٥. كريم الدين البرموني، **تنقيح روضة الأزهار في مناقب سيدي عبد السلام الأسمر**، المكتبة الثقافية، بيروت (د. ت). الطيب المصراتي، **فتح العليّ الأكبر في تاريخ سيدي عبد السلام الأسمر**، طرابلس، ١٩٦٩. الصدّيق عمر يعقوب، «الشيخ عبد السّلام الأسمر العالم المغمور والصوفي المفترى عليه»، **مجلة العلوم الإنسانية**، كلية الآداب والتربية ـ جامعة ناصر زليتن، الرقم ٢، السنة ١٩٩١، صص ٤٥٣ ـ ٤٧٤. وقد صدرت **رسائل الأسمر إلى مريديه**، بتحقيق ودراسة لمصطفى عمران رابعة، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٣.

(٢) أحد أبرز أعلام الفقه والتصوف، عاش ما بين القرنين ٩ و ١٠هـ/ ١٥ و١٦م. غلب التصوف على اهتمامه وكان قد قدم من أرض المغرب الأقصى واستقرّ زمناً في إفريقية والتقى هناك بأعلام التصوف ومن أبرزهم أحمد بن عروس ثم كان استقراره بغرب إفريقية ناحية طرابلس، وهناك كان عبد السلام الأسمر من أبرز تلامذته ومريديه وقد قال عنه : «إنه قرشي يسكن مسلاتة، مالكي المذهب، عروسي الطريقة (نسبة إلى ابن عروس)... وكان علماء مصر يعظمونه تعظيماً طيباً وشهدوا له بالعلم والإجازة». البرموني، **تنقيح روضة الأزهار**، صص ٢٣٩ ـ ٢٤٠. وانظر أحمد القطعاني، عبد السلام الأسمر، ط٢ مشتركة بين دار الكتاب الليبي ومكتبة جمهورية مصر، ١٩٩٣، ص ٤٧. انظر كذلك ترجمته ضمن: محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية**.

(٣) انظر ترجمته في **تنقيح روضة الأزهار**، ص ٢٤١. الطيب المصراتي، **فتح العلي الأكبر في تاريخ سيدي عبد السلام الأسمر**، صص ٢٠٢ ـ ٢٠٦.

(٤) البرموني، **تنقيح روضة الأزهار**، ص ٢٤١. المصراتي، **فتح العلي الأكبر**، ص ٢٠١.

مصادر ومصنفات كثيرة في خصوص أخذ عبد السلام الأسمر عن ابن عروس وانبثاق الطريقة السلامية (نسبة إلى عبد السلام الأسمر) عن العروسية (نسبة إلى بن عروس)، بل إنّها لا تعدو أن تكون استمراراً لهذه الطريقة[١] التي تؤكد انتسابها إلى أبي الحسن الشاذلي، "مصدر الحقيقة والطريقة" وشيخ طبقات الصوفية في إفريقية وصولاً إلى عبد السلام الأسمر الذي يعلن أنّه شاذلي في عديد قصائده ومناجياته[٢]. ولئن كان تأثّر عبد السلام الأسمر بابن عروس ظاهراً في كلامه وفي أدبياته التي صاغها عبر أحزابه ووظائفه ووصاياه، فإنه تجنّب إبداء مواقف أو ممارسات ذات علاقة بالمنحى الذوقي العرفاني المؤسس على الشطح لدى بن عروس. وتكشف أحزاب عبد السلام الأسمر وأقواله عن نزوعه إلى إحياء التصوف الشاذلي كما تكوّن في القرن ٧هـ/١٣م، وهو تصوف ذو منزع أخلاقي سبق بيان ملامحه العامّة. كما أن عبد السلام كان مؤثراً للسماع، معتبراً إيّاه طريقاً نموذجياً إلى تحقيق التّسامي والعلو في مدارج العرفان الصوفي، وقد عبّر عن ذلك شعرا في قصيدة دوّنت عنه لا تخلو من لحن في العبارة التي اخترقتها ألفاظ دارجة، قال فيها :

أنا القطب الغوث السلطان ... وليّ مشهور ظاهر

شمسي تبدت وضوت الأركان ... والرّب عاطي وقادر

عندي علوم الخضر ولقمان ... وأنا محل الأشاور

لو حضرت للحلاج فلان ... نحميه ويعود شاكر[٣]

وكما هو بيّن، فإن تعاطف عبد السلام مع صوفية أصحاب "وحدة الشهود"[٤] والقائلين بالشطح من أمثال الحلاّج ظاهر في هذه الأبيات، وهو ما يجعلنا نستنتج أن هذا الموقف ظلّ مستمراً لدى متصوّفة إفريقية على اختلاف منازعهم.

---

(١) هذا ما تؤكده أقوال تلاميذ عبد السلام الأسمر نقلاً عنه. انظر مثلاً البرموني، **تنقيح روضة الأزهار**، ص ١٧٧، إذ يتحدث عن طريقة عبد السلام الأسمر باعتبارها هي ذاتها "الطريقة العروسية". ثم إنه يحدثنا في ص ١٨٦، عن مواصفات الفقير العروسي، وكذلك في ص ١٩٠ إضافة إلى كونه يجعل كل تلاميذة الأسمر من مريدي الشيخ بن عروس، ص ٢٣٠ وما بعدها. وضمن مادة : "طريقة" **في دائرة المعارف الإسلامية** ورد أن الطريقة السلامية هي ذاتها العروسية ، *Encyclopédie de l'Islam.* Tome 10, p. 67.

وأكد الصادق الرزقي في **الأغاني التونسية** أن اتباع الطريقة العروسية هم أنفسهم اتباع الطريقة السلامية، م. ن، ص، ١٢٩. ويبدو أن مريدي الطريقة السلامية الأوائل كانوا يؤكدون نسبتهم إلى أحمد بن عروس وكنيته "أبو الصرائر" كما أشاروا إليه بهذه الكنية في أناشيدهم وامداحهم المصطلح عليها بـ: "البحور". انظر في ذلك فتحي زغندة، **الطريقة السلامية في تونس، أشعارها وألحانها**، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩١، ص ٤١.

(٢) فتحي رغندة، **الطريقة السلامية في تونس**. . .، ص ٤٢.

(٣) **تنقيح روضة الأزهار**، ص ١٣١.

(٤) م. ن، ص ١٣٣.

أما الشخصية الثانية التي تردّد لديها ذكر اسم أحمد بن عروس ومثلت أفكاره وتجربته الروحية مدداً لها فهو أبو الغيث القشاش (ت٩٢٢هـ) الذي يعدّ نفسه تلميذاً للشيخ ابن عروس[١] وممّن واصل تعاليمه. وقد تكلّم القشاش مثما تصور لنا مناقبه **نور الأرماش** في منازل المعرفة النورانية، أي أنه كان ذا منحى إشراقي في تصوفه، وتكلم بلسان الكشف في غير موضع، وعُرف بميله إلى الشطح[٢].

لقد كان لآراء ابن عروس ومواقفه من الأخلاق الدينية السائدة في عصره عميق الأثر في بلاد إفريقية عموماً وفي شرقها خصوصاً، لكنها لم تؤثّر بما فيه الكفاية في الناحية الأخرى من الغرب الإسلامي مقارنة بمدوّنة أحمد زروق التي انتشرت في المغرب الأوسط، والمغرب الأقصى وتأثر بها واقتبس عنها معظم صوفيّة تلك البلاد، رغم أن تصوف أحمد بن عروس قد وصل إلى أقصى المغرب، وكان له حضوره الفاعل في الزاوية الفاسية من خلال تجارب كل من عبد الرحمن المجذوب (ت٩٧٦هـ/ ٥٦٩م)[٣] وتلميذه أبي المحاسن يوسف بن محمد الفاسي (ت١٠١٣/ ١٦٠٤م)[٤]، وحفيده عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي (ت١٠٩١/ ١٦٨٠م)[٥] مؤلف كتاب **ابتهاج القلوب بخبر الشيخ أبي المحاسن وشيخه المجذوب**. ويبدو تأثير ابن عروس واضحاً في معالم التجربة الصوفية لعبد الرحمن المجذوب من جهة المنحى الملامتي ـ الذي طبع تجربة هذه الشخصية ـ وما ارتبط بذلك من جذب وتخريب وشطح[٦]، على وجه الخصوص. والناظر في رباعياته يجد صدى واضحاً لذلك[٧]. ولعلّ ما يؤكد لنا هذا الاستنتاج أهو أنّ المجذوب وفد إلى

---

(١) ابن أبي لحية القفصي، **نور الأرماش في مناقب القشاش**. ص ٢١٢ و ٢١٧.

(٢) انظر مثلاً نص الفصل الثالث عشر من **نور الأرماش** الوارد تحت عنوان: «في نظره بنور اللّه تعالى وما يتكلّم به».

(٣) انظر ترجمته في عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، **ابتهاج القلوب بخبر الشيخ أبي المحاسن وشيخه المجذوب**، تح. حفيظة الدّازي، نسخة مرقونة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٩ ـ ١٩٩٢، ص ٩١ وما بعدها. انظر كذلك عبد السلام الهرّاس، «عبد الرحمان المجذوب شخصيته وآثاره وتاريخ راويته» **مجلة كلية الآداب الجديدة**، المغرب، ع١، ١٩٩٣. نفيسة الذهبي، **الزاوية الفاسية: التطور والأدوار حتى نهاية العهد العلوي الأول**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠١. ص ٨٠ وما بعدها.

(٤) راجع ترجمته في **ابتهاج القلوب**، ص ٧ وما بعدها. ومحمد العابد الفاسي، **مرآة المحاسن في أخبار الشيخ أبي المحاسن**، المطبعة الحجرية، فاس، د. ت.

(٥) من أبرز شخصيات التصوف المغربي في القرن ١١هـ/ ٧١م. تابع التيار الشاذلي في تصوفه وتأثر بأفكار زروق وله مؤلفات كثيرة في هذا الباب، وردت ترجمته في مؤلفات وافرة الرقم، انظر: محمد بن حمزة العياشي، **اقتناء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر**، تح. نفيسة الذهبي، منشورات كلية الآداب الرّباط، ١٩٩٦، صص ١١٠ ـ ١٤٢. عبد اللّه كنون، **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، ج١، ط٢، بيروت، ١٩٦٣، ص ٢٨٣ وما بعدها. **ابتهاج القلوب**، ص ٣٠ وما بعدها. نفيسة الذهبي، **الزاوية الفاسية**، صص ٢٠٥ ـ ٢١٣.

(٦) عقدت نفيسة الذهبي في مؤلفها **الزاوية الفاسية**، مبحثاً فرعياً خاصاً بذلك، عنوانه: «النهج الصوفي الملامتي عند الشيخ المجذوب»، م. ن، صص ٨١ ـ ٨٣.

(٧) Boukhari Khalifa et J.Scelles Millie, *Les Quatrains de Medjdoub le Sarcastique*, Paris, 1966.

تونس وأقام فيها مدّة وسعى إلى الاتصال بتلامذة أحمد بن عروس والمتأثرين بمبادئ طريقته، ومنهم أبو الغيث القشاش[١]. ونجد ما يؤكد هذا لدى بعض القدامى ممن اهتمّ بوصف تجربته الرّوحية قائلاً: «كان فعلاً ممن ظاهرهم خراب وباطنهم صواب»[٢]. ونجد تجانساً آخر بين تجربة ابن عروس وتجلياتها في الواقع وتجربة عبد الرحمن المجدوب وصداها في واقعها الاجتماعي والسياسي في بلاد أقصى المغرب حيث تبرز الاتيقا الذاتية منحى نموذجياً يرمي إلى النقد والإصلاح عبر تلك المثل العليا التي يبنيها الصوفي في تقاطع مع السائد والعام ويدافع عنها لتصير المرجع والمثال المحتذى. ومن ثمّ، فإن المجذوب «كلّما قام بأعمال تخلّ بالمروءة، وتخدش العادة ازداد لوم الناس له شأنه شأن الملامتية فيزداد صدق إيمانه، وتتضاعف محبّته لله ويستغرق في ذلك إلى حدّ يبلغ معه درجة السعادة القصوى»[٣]، مثلما «كان يقوم في بعض ممارساته بما يشبه ردّ الفعل لمواجهة بعض المواقف التي رأى فيها انحرافاً»[٤].

٢ ـ مدونة ابن مخلوف الشابي

ظلّت مدوّنة أحمد بن مخلوف الشابي ومجمل آرائه الصوفية كما أشرنا إلى ذلك سابقاً منحصرة في المجال الطرقي الضيق للشابيين ولرموز هذه الطريقة التي ارتبط وجودها بإنشاء الدولة الصوفية، آخر العهد الحفصي، وبدأ كيانها في الأفول بسقوط دولتها وتأزّم علاقتها بالأتراك العثمانيين[٥]. ثم إن ارتباط أفكار أحمد بن مخلوف الشّابي على أهميتها بميراث الطريقة، أي بتلك المصنفات التي دوّنت تاريخ الطريقة، ومناقب أعلامها جعل إمكان انتشار تفكيره الصوفي أو إمكان التواصل مع مضمون هذا الفكر على نطاق أوسع أمراً محدوداً للغاية. ولهذا سنكتفي بتتبع مسار فكر ابن مخلوف لدى أعلام طريقته وشيوخها، وفي مقدمتهم ابنه عرفة الشابي الذي ارتبط تفكيره الصوفي بالممارسة السياسية، يبدو أنّ الجانب السياسي قد طغى على الجانب الصوفي لديه وكان يزاوج في حياته إلى حدّ بعيد بين تجربة الرّوح والنظر ومشغل السياسة والعمل. وربّما كان ذلك سبباً في إتلاف بعض المصنّفات الشابية إثر الهزيمة التي مني بها ولا شكّ في أنّ لقادة الزاوية الغريانية[*] بالقيروان وأتباعها دوراً في ذلك[٦]. وهكذا مثّل كتاب ابن عرفة، **الدّر الفائق في علم**

---

(١) ابن أبي لحية القفصي، **نور الأرماش**، ص ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) مجهول، **تعليق على بعض الأحوال التي كانت تعتري عبد الرحمن المجذوب**، مخ، الخزانة العامة الملكية بالرباط. رقم ١٩٢١، ورقة، ٥٧٨ ـ ٥٧٩، نقلاً عن نفيسة الذهبي، **الزاوية الفاسية**، ص ٨٢.

(٣) **الزاوية الفاسية**، ص. ن.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) علي الشابي، «العلاقة بين الشابية والأتراك العثمانيين بتونس في أواخر القرن السادس عشر إلى نهاية القرن السابع عشر»، **المجلة التاريخية المغاربية**، ع ١٧ و ١٨، السنة ١٩٨٠، صص ٦٨ ـ ٨٩. وانظر لطفي عيسى، **الانعكاسات السياسية والاجتماعية للتصوف**، ص ٤٦٠ وما بعدها.

(*) نسبة إلى الصوفي والولي عبيد الغرياني.

(٦) علي الشابي، **عرفة الشابي**، ص ٥٣، ٥٨.

الطريقة والإشارات إلى الحقائق،[1] الأثر الوحيد الذي دُوّن عنه، وهو أثر تعليمي مبسط كتب لعامّة الناس وجمع من أفواه المريدين ومشايخ الطريقة، ومع ذلك فقد نُسب تأليفه إلى محمد المسعود الشابي (ت١٠٢٨هـ/١٦١٨م).

وقد كان هناك تواصل كبير بين عرفة ووالده ابن مخلوف، وإن طغى الطابع العملي على تجربة عرفة وبرز لديه الحرص على الجمع بين الأخلاق الصوفية وتعاليم الشريعة مشترطاً في المتصوّف أن يكون فقيهاً ليجتمع عنده الظاهر والباطن، فيكون غاية الكمال[2]. ومن هنا كان كلامه في "مفهوم الإيمان الكامل" قائماً على خصال ثلاث هي: «إن تحدث المرء صدق، وإن وعد وفى، وإن استؤمن لم يخن»[3]. وقد أدرج ذلك في سياق ردّه على القائلين بالإرجاء، كما يتبنّى عرفة كذلك الطرح الصوفي الذي يرى في القلب وسيلة إلى المعرفة الباطنية، بدليل قوله: «ليس العلم بكثرة الروايات وإنما هو نور يلقيه اللّه في القلب»[4]. لكنه يشترط سلوك «طريق البحرين: الشريعة والطريقة للوصول إلى مقام الحقيقة»[5]. ونجده يستعمل الاصطلاحات التي استخدمها ابن مخلوف الشابي نفسها مثل: "علم النفوس" و"علم السرّ" و"الطريقة هي عمل"[6]، وهو يؤكد في كلّ أقواله ضرورة "إماتة النفس"[7] معتبراً ذلك شرطاً للمعرفة والكمال وتحصيل السعادة.

تلك فكرة مختزلة حول مجمل الآراء الصوفية لعرفة الشابي لم تخرج في عمومها عمّا اشتملت عليه مدونة ابن مخلوف وعمّا أفصحت عنه ثمرات تجربته الروحية. ويندرج تصوف عرفة الشابي في أصوله العميقة ضمن المتن الصوفي الشاذلي، وهو ما لاحظه كوبولاني ودوبون[8]. غير أنه تجدر الإشارة في سياق رصد مظاهر استمرار فكر ابن مخلوف لدى أتباعه إلى أن المستوى المعرفي ومنهج الكتابة الصوفية وأسلوبها قد تدهور وأصبح متداخلاً مع العامية لدى المتأخرين من الشابيين. لننظر مثلاً في ما دوّن عن عرفة ضمن كتابه: **الدرّ الفائق** بقصد بيان علّو منزلة المتصوّف مقارنة بالفقيه: «اعمل قلبك لوحك واقرأ فيه التوحيد باش (بمعنى حتى) تموت شهيد. اعمل في قلبك جامع، واعمل في الجامع حضرة، واعمل في الحضرة فكرة، واعمل في الفكرة سلّوم (سلّم) به ترقى للعلوم. يا فقهاء أنتم قريتم (بمعنى قرأتم) والفقير بعينه تحقق. واش من توهم (أي توهّم) كيف من نظر وصدق (أي مثل الذي نظر وحصل تصديقه بما شاهد). يا فقهاء، أنتم قرأتم

---

(١) توجد نسخة من هذا التأليف في مكتبة علي الشابي.

(٢) **الفتح المنير**، ص ١٢٤.

(٣) محمد المسعود الشابي، **الدّر الفائق في علم الطريقة والإشارات إلى الحقائق**، ص ٧. نقلاً عن علي الشابي، **عرفة الشابي**، ص ٥٥.

(٤) **الفتح المنير**، ص ١٦٩. وهنا نلاحظ التأثر الواضح بالعبارة الشهيرة لأبي حامد الغزالي: «نور قذفه اللّه في صدري» التي قالها في تفسير طبيعة المعرفة الذوقية.

(٥) **الفتح المنير**، ص ١١٥.

(٦) م. ن، ص ١١٦.

(٧) **الدّر الفائق**، ص ١١. نقلاً عن علي الشابي، **عرفة الشابي**، ص ١٦٤.

(٨) Coppolani et Depont, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, Ed. Alpha, 1897, p. 443.

في لوحات من عود، ونحن قرأنا في لوح اسم المعبود»[1].

تلك صورة من صور تدني مستوى الكتابة وبروز مظاهر تكرار أفكار ومواقف عُرف بها أعلام التجارب الروحية والفكر الصوفي في الإسلام. ولعلّ ذلك هو بدء سيطرة الطرقية بدل التجارب الفردية العميقة، وانتشار تقاليد الشفوية والتلقين بدل الكتابة والإنشاء النظري للأفكار، وكذلك هيمنة التقليد ومعاودة ما ألف الأسلاف بنبرة افتخار يحكمها مبدأ الرضي عن الذات وعن "شيوخ الطريقة". وقد انتشر ذلك ليحل محل تلك التجارب النموذجية المتفردة وتلك المناحي الذاتية في بناء الفكر والمعرفة والفن التي وسمت حياة المتقدمين من أعلام التصوف.

وتجدر الإشارة بخصوص محمد الزفزاف (ت ٩٨١هـ/ ١٥٧٧م) أحد أبناء عرفة الشابي أنه لُقب من قبل ألونسو دي غيفا Alonso de Gueva، أحد القادة الإسبان، في رسالة بعث بها إلى ملك أسبانيا بـ : "لوثر الإفريقي"[2]، رغم غياب مؤلفات خاصّة به، ماعدا ذكر لفضائله الخلقية وتنقلاته المكثفة بين مدن إفريقية لتمتين الصلة بالمريدين. كذلك تصوّر لنا المصادر حرصه على الجمع بين مقاومة الأتراك العثمانيين ومحاولة الإطاحة بالحفصيين من ناحية وبين الإخلاص لأطوار التجربة الصوفية من ناحية أخرى، بل لعله كان أميل إلى تقديم فعل الحرب على التصوف، وقد حدث تباين في الرأي بينه وبين أحد شيوخ الطريقة وهو بدر الدين الشابي الذي خاطبه قائلاً : «رغبتي أنّ سيدي الشيخ لا ينصرف إلى هذا الأمر (الحرب) إنّما نحن معروفون بالفقر (إشارة إلى التصوف)، وباعطاء العهد للمريدين، (فأجابه) يا بدر الدين، أمّا أنت فقد وجدت ما طلبت (أي التحقق بمعاني التصوف الخالص)، وأما نحن فلم يكن لنا منه (أي القتال الحربي) مخلّص حتى نلقى اللّه»[3]. ويرجّح علي الشابي قائلاً إنه من هذا المنطلق شبّه بالمصلح الديني الألماني مارتن لوثر الذي ثار على سلطة البابا وزعامته الرّوحية وانتصر للفقراء والمعدمين[4].

٣ ـ مدوّنة أحمد زروق

عرفت كتابات أحمد زروق ومجمل أفكاره الصوفية انتشاراً واسع النطاق، وحضوراً بارزاً في مختلف تيارات التّصوف الإسلامي التي ظهرت بعد القرن ٩هـ/ ١٥م في إفريقية وفي كامل أرجاء الغرب الإسلامي على الأخص إلى حدّ غدا معه فكر زروق ومبادئ طريقته أساساً نظرياً وعملياً في الآن ذاته يعتمده طالبو طريق التّصوف. ويتأكد لدينا ذلك من خلال نص "الوظيفة الزروقية" الذي نجده ضمن أوراد الطريقة السلامية ولدى كل من طريقة عبد الرحمن المجذوب والطريقة الرحمانية صدق هذا الاستنتاج. وقد عني بشرحه والتعليق عليه متصوّف بارز في القرن ١٢هـ/ ١٨م هو أحمد

(١) علي الشابي، **عرفة الشابي**، ص ٥٥.

(٢) Monchicourt, Ch *Kairouan et la Chabbia*, p. 169.

(٣) **الفتح المنير**، ص ١١٠.

(٤) علي الشابي، **عرفة الشابي**، ص ٤٣.

بن عجيبة (ت١٢٢٤/ ١٨٠٩م) الذي اهتم بقراءة المتن الشاذلي وإعادة تأويل نصوصه بدءاً بـ"شرح صلاة ابن مشيش"[1] و"حكم ابن عطاء الله" ـ كما تقدمت الإشارة إلى ذلك ـ وصولاً إلى "شرح الوظيفة الزروقية"[2]. وقد خصص ضمن مؤلفه **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية** حيّزاً مهمّا للكلام عن آراء زرّوق وجادله في بعض المسائل، وسار على نهجه إذ وضع أكثر من شرح على "مقطّعات الششتري" وبعض من قصائده[3]، مع الإشارة إلى أن ابن عجيبة في مؤلفاته الأخرى، وفي كتابه **التفسير الصوفي للقرآن**[4]، كثيراً ما يستشهد بزرّوق.

إن ما أردنا أن نخلص إليه من خلال ما تقدّم هو أن الفكر الصوفي لدى زرّوق ظلّ حاضراً في التاريخ وموضوعاً للقراءة والشرح منذ ظهوره وصولاً إلى ابن عجيبة الذي سبقه إلى الكلام عن زرّوق وتصوفه ـ إضافة إلى أعلام الطريقة السلامية وشيوخ الزاوية الفاسية ـ متصوّفة بارزون مثل محمد بن معن الأندلسي (ت ١٠٦٢هـ/ و١٦٥١م)[5]، وعبد الله الشريف الوزاني (ت ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م)[6]، وعبد العزيز الدّباغ (ت ١١٣١هـ/ ١٦٢١م)[7]، والعربي الدرقاوي (ت ١٢٣٩هـ/ ١٨٢٤م)[8].

بعد ابن عجيبة اهتم أحد شيوخ التصوف في تطوان من أرض المغرب هو محمد الحراق (ت ١٢٧٥هـ/ ١٨٥٨م)[9] بتصوف زرّوق، مثلما نبّه أحمد العلاوي المستغانمي (ت١٩٣٩م) في مؤلفه **المنح القدوسية**[10] إلى أهمية تصوف زروق. إن ما يؤلف بين هؤلاء جميعاً هو الوفاء

---

(١) ابن عجيبة، **شرح الصلاة المشيشية**، قسم الوثائق بالخزانة الملكية الرباط، مجموع رقم ١٠٧١د، ٣١٥٩ك.

(٢) توجد نسخة منه بقسم الوثائق بتطوان، المغرب، ع٣٠١. صدر هذا الكتاب عن دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٤.

(٣) ابن عجيبة، **شرح مقطعات الششتري**، قسم الوثائق بالرباط، مجموع رقم ١٩٧٤، د. ولنفس المؤلف : **شرح قصيد في المحبّة للششتري**، قسم الوثائق بالرباط، مجموع رقم ١٩٧٤.

(٤) حول منزلة ابن عجيبة في الفكر الصوفي ومنهجه في تفسير القرآن من منظور صوفي، انظر عبد المجيد الصغير، **اشكالية الفكر الصوفي**، الباب الثاني. ولنفس المؤلف، **التصوف وعي وممارسة**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩. وانظر : Michon, J., *Le soufi marocain AHMAD IBN AGIBA et son Mirâj de la Mystique musulmane*, Paris, Librairie philosophique, J Vrin, 1973. انظر **أشغال الندوة العلمية أحمد بن عجيبة، المفكر والعالم.**

(٥) انظر في ترجمته عبد الله التليدي، **المطرب بمشاهير أولياء المغرب**، ص ١٨٤ وما بعدها.

(٦) م. ن، ص ١٩٠ وما بعدها.

(٧) انظر أحمد بن مبارك، **الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**، المكتبة الشعبية، بيروت، (د.ت).

(٨) هو شيخ أحمد بن عجيبة، يمكن الاطلاع على آرائه الصوفية ضمن مؤلفات تلميذه ابن عجيبة، وانظر عنه عبد القادر التليدي، **المطرب**، ص ٢٠٥ وما بعدها.

(٩) انظر في ذلك محمد داود، **النور البراق في ترجمة الشيخ محمد الحراق**، تطوان، المطبعة المهدية، ١٩٦٨.

(١٠) صدر هذا الكتاب عن دار ابن زيدون، بيروت، تح. سعود القواص، ١٩٨٦.

للتصوف الشّاذلي وتأكيد مبدأ الجمع بين "التحلية" و"التزكية" وهو الإشكال الذي كان يدور عليه تصوف ابن عجيبة.

وليس من مشاغلنا ولا في إمكاننا أن نستوفي مختلف مواضع حضور فكر زرّوق وتصوفه في مسار حياة الشخصيات الصوفية التي تقدّم ذكرها، وحسبنا أن نحدد بإيجاز أهمّ معالم المسار الذي مرّت به أفكار زرّوق، مع رصد صداها في مجمل تاريخ التصوف في إفريقية بعد القرن ٩هـ/١٥م وذلك من خلال المصادر المتعلقة بالسلامية ثم أعلام الزاوية الفاسية، لنختم بالنظر في المعالم الأساسية لقراءة ابن عجيبة لتصوف زرّوق.

يلمس الناظر في مخزون الطريقة السلامية أنّ شخصية أحمد زروق لها حضورها البارز في أدبيات هذه الطريقة إلى جانب ابن عروس الذي تكتسي شخصيته صبغة رمزية. لكن لا بدّ أن نوضح أن أحمد زرّوق كان ذا طابع نظريّ معرفيّ، إذ تتأسس أدبيات الطريقة وتصاغ مبادؤها انطلاقاً من متن زروق، واستناداً إلى أقواله وتأويلاته إلى حدّ يمكن أن نقول معه إنّ هناك تطابقاً كلياً بين ما قال به زرّوق وما تأسست عليه الطريقة السلامية. وتكفي الدلالة على ذلك اعتبار نص "الوظيفة الزروقية" ركناً ثابتاً في أوراد الطريقة[١]، ورفعه إلى مرتبة قدسية متعالية يكتسي بها شرعية دينية.

وقد أدرج نص رواية تقول: إن زروق عرض هذه الوظيفة على الرسول محمد فأجازه بعد أن أمره باختصارها لأنّ «الزمان قصير والهمم ضعيفة»[٢]، مثلما قد أجازها بركات الحّطاب في مكة الشريفة وهو من علمائها[٣]. وصارت تسمّى بعد ذلك "سفينة النّجا لمن إلى اللّه التجا"، وأطلقت هذه التسمية باقتراح من الرّسول محمد نفسه[٤].

وقد ذكر اسم زرّوق عند التعريف بعبد السلام الأسمر وذكر مشايخه[٥]، كما تم تبنّي موقفه بخصوص التصوف ومكانة الأولياء ودرجتهم من جهة العلم اليقيني بحقائق الدّين والوجود[٦]. ولما كانت السلامية طريقة صوفية تؤمن بأهمية الشيخ في الارتقاء بالمريد عبر أحوال المعراج الصوفي ومقاماته، فإنها قد أخذت بموقف زرّوق الذي يقول: «لا بدّ في طريق المعرفة من شيخ ناصح أو أخ صالح... (والمقصود بذلك مجاهدة الكشف والشيخ فيها شرط وجوب)»[٧]. كذلك

---

(١) انظر بازيد العياشي، **الأنوار السنية على الوظيفة الزروقية**، ملحقاً بكتاب **تنقيح روضة الإزهار**، م. س، صص ٢٦٥ ـ ٣٦٥، وحول مكانة زروق في الطريقة السلامية، انظر المصراتي، **فتح العلي الأكبر**، ص ١٩٧ وما بعدها.

(٢) البرموني، **تنقيح روضة الأزهار**، ص ٢٦٨.

(٣) م. ن، ص ٢٦٧.

(٤) جاء في **تنقيح روضة الأزهار**، ص ٢٢٨: «قال رسول الله لسيدي أحمد زروق ما سميتها؟ فقال: ما سميتها ي رسول الله. قال: سمّها "سفينة النجا لمن إلى الله التجا"».

(٥) م. ن، ص ٩١ وما بعدها

(٦) م. ن، صص ١٨ ـ ٢٠.

(٧) م. ن، ص ٢٢١. وقد تمت مناقشة ذلك أعلاه ضمن هذا الفصل.

تمّ الأخذ بموقفه بخصوص زيارة القبور والتوسل بالأولياء والصالحين[1].

ومن هنا أمكن أن نستنتج بخصوص تبنّي الطريقة السلامية لتصوّف أحمد زروق واعتماد أقواله لإضفاء الشرعية على مبادئها وطقوسها، وأنّ التّبني ذاك قد تجاوز في حقيقة الأمر فكرة الاقتباس النظري إلى إضفاء مسحة من القداسة على زروق وعلى وظيفته وعلى كلامه في التّصوف. ولعلّ ذلك مثّل عاملاً محورياً تكتسب من خلاله الطريقة صدقها وتضمن بموجبه نقاوة مبادئها، وبذلك تحقق انتصاراً معنوياً في وجه الفقهاء والمعترضين على سير شيوخها واختياراتهم، سيما وأنّ زرّوق يجمع بين صفة المتصوّف وصفة الفقيه.

أمّا بالنسبة إلى أعلام الزاوية الفاسية ومنهم عبد الرحمن المجذوب وأبو المحاسن يوسف بن محمد الفاسي وعبد الرحمن الفاسي وعبد القادر الفاسي، فإن الأساس النظري لتكوّن مبادئ طريقتهم تلتقي فيه أفكار زروق وتعاليمه الصوفية بتعاليم محمد الجزولي ونصوصه وأوراده[2]. ويبدو أن صلة الفاسيين بأحمد زروق متينة بدليل أن أحد أبرز أعلامهم وهو أبو المحاسن يوسف عبد الرحمن قد «لقي أحمد زروق وأخذ عنه وعن أصحابه»[3]. أما تصوف الجزولي فقد امتد تأثيره إلى الزاوية الفاسية وإلى عبد العزيز الدباغ[4]، أحد تلامذة الجزولي وأحد شيوخ محمد بن عيسى (ت ٩٣٣هـ/ ١٥٢٦) الذي تسمّت الطريقة الجزولية باسمه ومن خلالها حُفظت أحزاب الجزولي وأوراده[5]. ومن هنا ترى بعض الدراسات أن الحركة الصوفية في فاس تحمل في سياقها نفس الشيخين محمد بن سليمان الجزولي وأحمد زروق[6]. ويبدو أنه كان لعلاقة أحمد زروق بمدينة فاس أثر بارز في ذلك حيث تمثل موطن مولده، وفيها تلقي تعليمه الأولي وأخذ على فقهائها تهافتهم على التكسّب بعلم الفقه، وهو ما حمل متصوّفة هذه المدينة على أن يتبنوا من دون تحفظ أفكار زروق ومبادئه، ووظيفته الصوفية وذلك رغم ما جدّ من اختلاف بينه وبين فقهاء، تلك المدينة.

والظاهر أن هناك خيطاً ناظماً يربط فروع الطريقة الشاذلية في القرون ٩ و ١٠ و ١١ هـ (١٥ ـ ١٦ ـ ١٧م) وهي فروع منتشرة ما بين شرق إفريقية وبلاد المغرب، لاسيما وأنّ أسماء شيوخ الزّاوية الفاسية يتردد ذكرها في متون الطريقة السلامية.

٤ ـ بين أحمد زروق وابن عجيبة

لقد جاءت قراءة أحمد بن عجيبة لتصوفّ زرّوق بمثابة لبنة أخرى تندرج في مسار شرح

---

(١) م. ن، ص ٢١.

(٢) عبد الرحمن الفاسي، **ابتهاج القلوب**، صص ١٧٥ ـ ١٨١. وانظر نفيسة الذهبي، **الزاوية الفاسية**، صص ٤١ ـ ٤٣.

(٣) عبد الرحمن الفاسي، **ابتهاج القلوب**، ص ٤٠.

(٤) نفيسة الذهبي، **الزاوية الفاسية**. ص ٥٣.

(٥) م. ن، ص. ن.

(٦) م. ن، ص. ن.

المتن الشاذلي في التصوف، وهذه اللبنة من حيث أساسها النظري تحتكم إلى مقولات الفكر الأشعري في مجال العقيدة وفي ضوء ذلك تمَ تأصيل الأفكار والقيم والرؤى الصّوفية التي هي محلّ اعتراض أو مدار جدل وخلاف بين الفقهاء حملة الشريعة والصوفية أهل الذوق والعرفان. إن قراءة ابن عجيبة لتصوف زروق تأتي في حقيقة الأمر في سياق البناء الفكري لتصوفه. بل إن رؤى زروق ومجمل موافقه تكاد تكون حاضرة في كل ما كتبه أحمد بن عجيبة أو قاله.

وفي هذا السياق نجده يوافق أحمد زروق في قوله بنفي الوجود الحقيقي والعيني عن العالم الحسيّ، معتبراً أنّ الكون ليس إلا أثراً للصفات الإلهية لأن وجوده متعلق بها[١]. كما وافقه الرأي في إرجاع مشكل الإدراك إلى مبدأ النور الذي به يدرك وجود هذا الكون، وتُعرف منزلة الإنسان فيه، مبيناً على شاكلة زرّوق كيف أن هذا النور مصدره اللّه، وعبره يتجلى للعارف أنّه لا يمكن أن يدرك إلا شعاع الحقيقة لا النور في ذاته أو الحقيقة في ذاتها[٢]. وأن السوى لا وجود له، وهي قاعدة نظرية قديمة لدى المتصوّفة.

كما يتبنّى ابن عجيبة موقف زرّوق في نقده للعقل وبيان محدوديته في الإدراك والمعرفة[٣]. ويتطرق في معرض ذلك إلى أهمية بُعد الزمن حيث تكون للعقل السيادة العليا في إدراك فعل التّحول والتبدل في الزمن، واختلاف الزمن العلوي المفارق عن الزمن الدنيوي المرتبط بحركة الإنسان في الكون والحياة. وهو يوافق رأي ابن المحاسن يوسف الفاسي الذي يعدّ من أعلام مدرسة زروق الذي يعتبر أن : «المعرفة شعور بالحق لا كشف عن الحقيقة»[٤].

ويتبع ابن عجيبة نهج أحمد زروق في تأكيد أهمية الذكر سبيلاً إلى صفاء الأرواح وتطهيرها والسّمو بها ويورد للتأكيد على صدق ذلك أحاديث نبوية كثيرة[٥]. غير أن ابن عجيبة يخالف زروق في الحديث عن مقاصد الذكر فقد سأل الشريف المعسكري ابن عجيبة عن أفضل الذكر، هل هو ذكر "لا إله إلا اللّه" أم ذكر القرآن (بالترتيل)؟ فأجابه أن : «ذكر القرآن لمن يطلب الأجور والقصور، وذكر لا إله إلا اللّه لمن يرغب في رفع الستور ودوام الحضور»[٦]، وهو في ذلك يخالف رأي زروق الذي كان يأمر الناس بالذكر وقراءة القرآن، ونجد ابن عجيبة يقول: إن «الشيخ زروق لما طالت ممارسته للطريق رجع إلى الرأي الأخير»[٧]. أما في خصوص مسألة الشيخ والمريد، فقد أخذ ابن عجيبة برأي أحمد زروق، مبرزاً «أن طلب مقام اليقين عبر منزلة الكشف

---

(١) انظر ابن عجيبة، **شرح الصلاة المشيشية**. قسم الوثائق بالرّباط مجموع. رقم ١٠٧١، ٣١٥٩ك.

(٢) ابن عجيبة. **إيقاظ الهمم**، ج١، ص ٦٨.

(٣) ابن عجيبة، **شرح مقطعات الششتري** (مخ. قسم الوثائق بالرباط، مجموع رقم ١٩٧٤)، صص، ٣٣ ـ ٣٤.

(٤) م. ن، ص ٣٥ و ٣٨.

(٥) عبد المجيد الصغير، **التصوف كوعي وممارسة**، ص ٤١.

(٦) ابن عجيبة، **اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية**، قسم الوثائق، تطوان المغرب رقم ٣٠١، ص ١٩. المعسكري، **كنز الأسرار**، قسم المخطوطات الرباط.ع ٢٨٤١.ك، ص ٧٢، ٧٣، نقلاً عن عبد المجيد الصغير، **التصوّف كوعي وممارسة**، ص ١٢٢.

(٧) عبد المجيد الصغير، **التصوّف كوعي وممارسة**، ص ١٢٣.

لازم فيه الشيخ العارف»[1]. كما تبنّى موقفه النقدي من مظاهر التصوف الطرقي وما شاع من استسهال لخصوصية طريق الصوفية[2].

وهكذا يتبين لنا أن تصوف ابن عجيبة، رغم سعة أفقه النظري وتماسك مقولاته وتميّزها وطرافتها. ظلّ شديد التأثر بتصوف أحمد زروق يقتبس منه. وينحو منحاه، وينطلق ممّا انطلق منه عند معالجته لمسائل الفكر الصوفي، أو عند سعيه إلى إثبات وجاهة قول أهل الحقيقة وإبطال معارضة أهل الشريعة لهم.

بهذا تتأكد لنا أبرز مظاهر التأثير الذي مارسه تصوف أحمد زروق في بلاد الغرب الإسلامي، وفي تجارب أهم أعلامه، ولعلّ كثرة مؤلفات زروق، وتنقلاته وسياحاته المستمرة، وجمعه بين الفقه والتصوف كل ذلك جعل مشروعه الفكري الصوفي يحظى باهتمام كبير، ويتبوأ منزلة المعلم، والعالِم، والشيخ، والنموذج الذي تحتذى طريقته، ويطلب بها التسامي الروحي القائم على توافق مع روح الشرع ومقاصده الكلّية.

ونظراً إلى الانحطاط الذي بدأ يعرفه الفكر العربي والإسلامي والعلوم الدينية والعقلية بما فيها العلوم الذوقية الحكمية متمثلة في التصوف في القرنين ٩و١٠هـ (١٥م و ١٦م)، لم تعرف أفكار زروق وغيره من متصوّفة القرن ٩/ ١٥م في إفريقية وغيرها من حواضر العالم الإسلامي شروحا وقراءات نقدية وجادّة يكون من شأنها أن تضيف إلى الفكر الصوفي وتعمّق سياقاته النظرية، وتوسع آفاقه المعرفية وتجعله خادماً لتطور العلوم والمعارف الدينية والعقلية في ثقافة الإسلام والبلاد العربية، هذا إذ استثنينا محاولة ابن عجيبة التي جاءت متأخرة نسبياً، وهو ما أدّى إلى ركود كان من أبرز مظاهره هيمنة الطرقية التي لم يكن من شأنها الكتابة في التصوف ولا في غيره من العلوم والمعارف، وغلب لديها العمل على النظر، والممارسة وتلاوة الأوراد وترديدها[3] على التأمل والتفكير، والتّبرك بمن تقدّم من الأولياء والصالحين بدل محاولة استعادة تجاربهم، وقد استمرّ ذلك إلى عصور متأخرة. ورغم وجود تجارب عميقة بلغ أصحابها درجات راقية في الذوق والمعرفة والفهم، إلاّ أنهم لم يدوّنوها، كما لم يُقدّم تلاميذهم على القيام بهذه المهمة، فظهرت من جديد أزمنة الفراغ والإعراض عن الكتابة الصوفيّة العالمة من قبل الشيوخ وتلامذتهم.

(١) ابن عجيبة، **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، صص ٧٨ ـ ٩٦.

(٢) م. ن، ص ١٢٦.

(٣) ترى بعض المقاربات المتعلّقة بدراسة تاريخ المعتقدات الدينية والحياة الروحية في الإسلام أن ممارسة الذكر وظهور أوراد خاصة بكلّ طريقة، ثم ظهور شيخ لهذه الطريقة يقوم مقام الولي المؤسس، هي ميزة التصوف الطرقي الذي ساد في العصور المتأخرة انظر: Hodgson M.G.S, *The Adventure of Islam. Conscience and History in World Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, p. 211.

IV ـ الحسن اليوسي وإصلاح المجتمع من خلال إحياء منابت الفكر الصوفي

كان أبو علي اليوسي (١٠٤٠هـ/ ١٦٣٠م ـ ١١٠٢هـ / ١٦٩٠م) شخصيّة أدبيّة فكريّة دينيّة مغاربيّة مرموقة جمعت بين المنزع الصوفي ممثّلاً في عمق الإخلاص إلى حياة الرّوح والرّغبة في الإصلاح الاجتماعي والدّيني. كُتب حول هذه الشخصيّة الكثير، وتناولتها بالدّراسة مقاربات منهجيّة من منطلقات تخصصات علميّة وأدبيّة مختلفة، لكن لا تزل آثار اليوسي في حاجة إلى النّظر العميق، وتجديد القراءة والتّأويل في متون نصوصه، بما من شأنه أن يكشف عن قيم فكريّة وروحيّة خلاّقة في فهم المعتقد الدّيني وإصلاح أحوال البشر ووضع الفكر والوجدان. قال في شأنه الشيخ علال الفاسي: «هذه شخصيّة من الشخصيات المغربيّة التي كان لها أثر كبير في الثقافة والآداب القوميّة في القرن الحادي عشر(للهجرة) وما بعده، وهي تمثّل كبرياء العالم واعتداده بنفسه، وإيمان العارف ووثوقه بربّه. وتضمّ بين أحضانها صورة كاملة للرّوح السّائدة في ذلك العصر (لكونها) تجمع بين عقليّة العالم المدقّق الذّي لا يأخذ شيئاً إلا بعد التّجربة والملاحظة والبحث عمّا فيه من ظواهر قد تكون مموّهة، وخفايا قد تكون باطلة، ونفسيّة الشّاعر الذي يمتلئ من جمال الكون وآثاره ما يكسبه قبضة تنير له السبيل، وتكسو كل ما في الوجود جمالاً يبعث على القناعة به، والاطمئنان إليه، وروحانيّة المتصوّف المستسلم الذي يؤمن بكل شيء، ويعتقد في كلّ ما يحدّث به ما دام يشاهد في الجميع أثراً ممكناً من القادر الذي لا يعجزه شيئاً»[(١)]. وقال عنه محمد العربي الخطابي «كان اليوسي بإيجاز إماماً وكان كاتباً وشاعراً ومحاضراً، وكان ميّالاً إلى علم التّصوف عارفاً برجاله، وكتبه»[(٢)]. وبشأن ولعه بقرض الشعر، فقد أثر عنه قوله: «لو شئت ألاّ أتكلّم إلاّ شعراً لفعلت»، وهو الذي اعتبرته الدراسات الأدبية 'أبا عتاهية المغرب"[(٣)]. ويصف بعض الدّارسين رحلاته في طلب العلم وسياحاته في مجال التصوف فيقول: و«كان اليوسي جوّالاً دقيق الملاحظة مطّلعاً على أحوال عصره، شجاعاً في إبداء رأيه لا يميل إلى المداهنة والرّياء، وكان شديد التمسّك بالكتاب والسّنة مطّلعاً على علومهما معتدّاً بميزان العقل فخوراً بثقافته العربيّة الإسلاميّة»[(٤)]. وقال عنه البحّاثة المغربي المعاصر الأستاذ عبّاس الجرّاري: «ليس بدعاً ـ كما قد يظنّ ـ أن يتناول دارس معاصر أبا علي اليوسي من زاوية الرّيادة والتجديد. فقد

---

(١) علال الفاسي، «أبو علي ليوسي. شخصيّة حياته، دراسة موجزة لآثره»، مجلّة **المناهل**، تصدرها وزارة الثقافة المغربية، العدد ١٥ (عدد خاص باليوسي). السنة ١٩٧٩، ص ١٥.

(٢) م. ن، ص ١٦.

(٣) انظر عبد الرحمن حوطش، «الحسن اليوسي: أبو عتاهية المغرب. محاولة دراسة في شاعرية اليوسي»، ضمن **أعمال ندوة 'جوانب من الأدب في المغرب الأقصى'**، منشورات جامعة محمد الأوّل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، ١٩٨٦، ص ٣٣٧.

(٤) محمد العربي الخطابي، **الحسن اليوسي من خلال المحاضرات**، م. س، ص ١١٤.

تعاقبت مصادر كثيرة على اعتباره من المجدّدين، بدءاً من الإفراني الذي وصفه في كتابه **صفوة من انتشر** بقوله: «الشيخ الإمام علم الأعلام شيخ الإسلام، آخر علماء المغرب على الإطلاق، وممن وقع على علمه وصلاحه الإجماع والاتفاق، (وهو) المجدّد على رأس هذه المائة لما اجتمع فيه من العلم والعمل بحيث صار إمام وقته وعابد زمانه»[1]. وتجديد اليوسي لم يكن منعزلاً عن قضايا عصره، ولا منفصلاً عن الإشكاليات المطروحة في زمنه بل هو وليد حيرة وتنقّلات بين مدن المغرب بحثاً عن اليقين ومنابت الإصلاح الذي لا ينفصل في نظره عن الصلاح الأمثل، وهو ما حدا ببعض الدّارسين إلى القول: «إنّ اليوسي استفاد كثيراً من ملابسات الحياة الواقعية بمغرب القرن ١٧م وما جدّ فيه من أحداث سياسيّة واجتماعيّة، ومعرفته بالمغرب العربي لم تكن نظرية أو نقلاً عن الغير، بل إنّه كوّن نفسه علمياً وفكرياً بجولات طويلة في المغرب، فكان بسجلماسة ودرعة وسوس ومرّاكش ودكالة والزاوية الدلائيّة، وفاس وغيرها، واستطاع أن يلمس عن كثب إلى أي حدّ وصل الضرر بوطنه، وقد شاهد الغزو الاستعماري يتحرّش بالبلاد في جهات متعدّدة، والدولة السعديّة القائمة مبدئيّاً بشؤون الوطن تنقسم على نفسها، وتتخلّى عن مهمّتها... حين كانت هناك طائفة من المجاهدين والصّوفيّة والعلماء يحاولون أن يردّوا الفعل ويتداركوا الخطر»[2]. وهكذا بين أجواء الرّحلة في طلب العلم والسياحة الصّوفيّة وبين الرّغبة في إنقاذ حال البلاد والعباد بالإصلاح والإجتهاد ارتسمت تجربة اليوسي العلميّة والرّوحيّة الفكريّة والصّوفيّة، وهي تجربة أنتجت منهجاً متفرّداً في الفكر والحياة رأى الأستذ عبّاس الجّراري أن يقرأه في ضوء ما اصطلح عليه بـ "عبقريّة اليوسيّ".

ونحن في هذه الترجمة أو المقاربة لأهمّ الأفكار والرؤى التي تمحور حولها مشروع اليوسي الفكري والإصلاحي الدّيني، وأمام كثرة الدّراسات والبحوث التي أنجزت حول فكر اليوسي، سنركز اهتمامنا على المنحى الصّوفي في تفكير اليوسي الدّيني والذي درس بدوره من زوايا مهمّة، وسنخصّص مضمون هذه والمقاربة بتدقيق الكلام في علاقة فكر اليوسي في مجال التّصوف بمشروعه العلمي في تجديد الفكر الدّيني ومقاومة البدع، وإحياء ينابيع تصوّف الغرب الإسلامي القائم على تعاليم السّنة ومبادئ المدرسة الشاذليّة (نسبة إلى الإمام أبي الحسن الشاذلي ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) المستمدة بدورها من تعاليم الغوث أبي مدني شعيب الأنصاري (ت٥٩٤هـ/ ١١٩٧م). وقد مثّلت الجزولية (نسبة إلى سيدي محمد بن سليمان الجزولي ت٨٧٦هـ) والزّروقيّة (نسبة إلى أحمد زرّوق ت٨٩٩هـ/ ١٤٩٢م) امتداداً فكرياً وروحيّاً لهذا المخزون. وقد ذكر اليوسي أنّه تلقّى مبادئ الطريقة الشاذليّة بواسطة زاهد عابد هو محمد بن ناصر الدّرعي شيخ زاوية تمكروت الذي يقول فيه اليوسي عندما يعدّد شيوخه في **فهرسته**: «ومنهم أستاذنا الإمام وقدوتنا الهمام علم الأعلام، وشيخ مشائخ الإسلام، قدوة الطريقة الجامع بين الشريعة والحقيقة، سيدي محمد بن

(١) راجع عبّاس الجرّاري، **عبقرّية اليوسي**، دار الثقافة، الدّار البيضاء، ١٩٨١، ص ١٥.

(٢) محمد العربي الخطابي، **الحسن اليوسي من خلال المحاضرات**، ص ١١٥. وانظر: J.Berque : *L'intérieur du Maghreb*, Ch.XI, pp. 354 - 389.

ناصر الدّرعي... سمعت مواعظه ووصاياه، وأخذت عهد الشاذليّة تبرّكاً... وانتفعت به ظاهراً وباطناً»[١]. وفي هذا السياق تمضي فاطمة خليل القبلي محقّقة **رسائل اليوسي** قائلة: «... وتأثير ابن ناصر في حياة اليوسي تأثير بارز، تحدّث عنه كلّما سنحت له الفرصة بذلك. كما اتصل اليوسي بالطريقة الشاذليّة أيضاً طيلة إقامته بالزّاوية الدّلائيّة التي عرفت أيضاً بانتمائها إلى هذه الطريقة الصّوفيّة عن طريق الصّوفيين الكبيرين الشيخ محمد الجزولي والشيخ أحمد زرّوق»[٢].

غير أنّ ما يميّز تصوّف أبي علي اليوسي هو ذاك التداخل العميق بين ما هو ذاتي حميمي وما هو موضوعي خارجي يتمثّل في المحن والهزّات التي عصفت بمجتمعه، وتضرّر من تأثيرها الدلائيين[٣]، وهو ما يعني أنّ تصوّفه يعود في جانب كبير منه «إلى الإرهاف والحساسيّة في نفسيته. فقد كان الشعور بمأساة الدّلاء هو المحرّك الأوّل الذي زعزع تلك العاطفة الصّوفيّة الجيّاشة وأخرجها للوجود»[٤]. وهو ما يعني أنّ التصّوف مثّل بُعداً محورياً في تجربة اليوسي الذي كان واسع الإطّلاع على علوم اللّغة والأدب متين الدّراية بالأصول والفقه والتفسير والحديث والتوحيد والمنطق، وكانت له مع ذلك ميول ظاهرة إلى أصحاب التّصوف وإعجاب بالصّلحاء والأولياء، نظر في كتبهم وروى أخبارهم وتشبّع بأقوالهم وأفعالهم، واتصل ببعض الأحياء منهم (أعلام زاوية الدّلاء)»[٥]. وهنا يجدر بنا أن نبيّن مصدر العلم والمعرفة عند اليوسي، فإضافة إلى شيوخ التصوّف الذّين تعرّف إليهم، وفي مقدّمتهم ابن ناصر الدّرعي وهو على حدّ عبارة الإفراني «طبيب علّته ومبرّد غلّته»[٦]، فإنّ المواهب الربّانية والنّفحات الإلهيّة أو ما يصطلح عليه بالفتح الربّاني يعدّ القناة الأمثل لتلقيه العلم. يقول: «.... ثمّ شرعت في طلب العلم إلى أن فتح اللّه عليّ بما فتح، وكانت قراءتي كلّها أو جلّها فتحاً ربّانيّاً ورزقت ولله الحمد قريحة وقّادة، وفطنة ذكيّة، فكنت بأدنى سماع وأدنى أخذ ينفعني اللّه»[٧]. ويفسّر ذلك على نحو أدقّ عند إجابته لأحد سائليه عن علمه فيقول: «اسمع ما لم تسمعه من إنسان، ولا تجده محرّراً في ديوان، ولا مسطّراً ببنان، وإنّما هو من مواهب الرّحمن»[٨]. وقال: «كانت قراءتي كلّها فتحاً ربّانيّاً، ورزقت ولله الحمد قريحة وقّادة،

---

(١) ذكر ذلك في مؤلفه **الفهرست**، نقلاً عن فاطمة خليل القبلي، مقدّمة تحقيق **رسائل اليوسي**، ج١. دار الثقافة، الدّار البيضاء، ١٩٨١، ص ٨٢.

(٢) فاطمة خليل القبلي، مقدمة **رسائل اليوسي**، ج١، ص ٨٢.

(٣) انظر محمد حجّي ، **الزاوية الدّلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، الربط، ١٩٦٤.

(٤) فاطمة خليل القبلي. **رسائل أبي علي اليوسي**. ج١، ص٨٢.

(٥) محمد العربي الخطابي. **الحسن اليوسي من خلال المحاضرات**، ص١١٧.

(٦) محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر**، ص ٢٨٦، نقلاً عن عبد المجيد مفلاح. «المعجم الصّوفي عند الحسن بن مسعود اليوسي من خلال رسائله في التّصوف»، مجلّة، **المناهل**، المغربية، (رقم خاص عن الزّوايا في المغرب)، الجزء الثاني، الرقم ٨٢/ ٨٣، السنة ٢٠٠٧، ص ٢٥٨.

(٧) اليوسي، **المحاضرات في اللّغة والآداب**، تحقيق محمد حجّي وأحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢، ص. ب.

(٨) العبّاس بن ابراهيم، **الإعلام**، ط ملكية، المغرب، ح ٣، ص ١٥٨، وانظر كذلك الناصري. **الاستقصاء**.

وفطنة ذكيّة فكنت بأدنى سماع، وأدنى أخذ ينفعني اللّه»[1]. وهكذا أمكن أن نستنتج أنّ دراسة المنحى الصّوفي في فكر اليوسي تعتبر أمراً صعباً لا سيّما إذ تأكّد لنا أنّ اليوسي لم يتعمّق في طريق الصّوفيّة ولم يتحقّق بمنازلهم الرّوحيّة العالية، وقد أشار إلى ذلك أكثر من مرّة، أنظر إلى قوله: «لست بشيخ تربية، ولا صاحب همّة وحال...». لكنّه بالنّسبة إلى مجتمعه، وكما تصوّره المصادر يعدّ متصوّفاً كبيراً اتّبعه خلق كثير، جاء في **دوحة البستان** أن اليوسي لم يمت حتى كانت الفقراء وجماهير النّاس يتبعونه للانتفاع به كاتّباع الغنم لقائدها»[2]. ولعلّ ذاك كان وراء تشديد السّلطان عليه ومراقبة تنقلاته، وفي هذا قال صاحب **التقاط الدّرر** : «ورزق الإقبال من الخلق، فيجتمع عليه الجمّ الغفير حيث أقام، حتّى كان السلطان لا يتركه أن يقرّبه قرار بل يأمره بالرّحيل في أقرب مدّة من الموضع الّذي استقرّ به إلى موضع آخر»[3]. وهكذا فإنّ النّاظر في ملامح تصوّف اليوسي يجد أنّه جاء بمثابة المنزع الفكري الرّوحي الأخلاقي القائم عى الالتزام بالتّكاليف الشّرعيّة والتحقّق بالآداب الصّوفيّة وتعاليم طريق القوم كالذكر والتزام الطّاعات والإخلاص في العبادات، وإصلاح أحوال النفوس وتطهير القلوب. ولهذا المنزع الصّوفي هدف أسمى هو تصحيح العقيدة الدّينيّة عقيدة التّوحيد، وتخليصها من البدع والضلالات، واتخاذ الذّات المحمديّة أستاذاً وغماماً في الطّريقة، وطلب القربى من المولى عزّ وجلّ ومرضاته، ومن تحقيق بذلك جاز له طلب العلم، الذي يكون له ثمرة تلك المجاهدة وذاك التسامي بالقلب والنّفس معاً. وهو ما يظهر لنا من خلال تعريفه للتّصوف، باعتباره «العمل لله بما يرضى (والتّصوف هو) ثمرة العلم ولبابه، وأحد ركني الدّين، فإنّ الشريعة لها ظاهر هو للفقهاء وباطن وهو للصّوفيّة، وقلّما يكمل الأمر بينهما معاً لهذا يقال: من تفقّه ولم يتصوّف فقد تفسق، ومن تصوّف ولم يتفقّه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقّق. فمن أنكر هذا فقد أنكر الشّريعة»[4]. ومن ثمّ جاء معجم اصطلاحاته الصّوفيّة متمحوراً حول العقائد والأحكام الشرعيّة والآداب ففي المستوى الأوّل اعتناء بتصحيح العقيدة من خلال الإقرار بوجدانيّة اللّه تعالى وإخلاص العبادة له، وفي المستوى الثاني إقامة التكاليف الشّرعيّة وفق مبدأ مجاهدة النّفس، وفي المستوى الثالث (الآداب) تربية صوفيّة على يد شيخ عارف يلتزم أثر السنّة النّبويّة المطهّرة[5]. ولذلك كانت حملاته كبيرة ونقده عميقاً لمدّعي الصّلاح، ولكلّ من يبالغ في التّبرّك بكلّ ما له صلة بالصلاح والولاية، فنقد مظاهر الاتّهام والمغالطة باسم التّصوف والصّلاح، ونقد تصرّفات القائمين على الزّوايا والتي فيها أحياناً من استغلال النّفوذ والمكانة لقضاء الحاجات الشّخصيّة. «لقد جاهر اليوسي بتسميّة بعض أدعياء الصّلاح من المضلّلين والدّجالين، وحذّر منهم ضعفاء العقول، ولا أدلّ على ذلك من ذاك الحديث الذي يسوقه في المحاضرات عن

---

(١) اليوسي، **الفهرست**، ص ١٢٩، نقلاً عن **رسائل اليوسي**، ج١، ص ٥٢.

(٢) م. ن، ص ٩٤.

(٣) م. ن، ص ٥١.

(٤) م. ن، ص٨٣.

(٥) عبد المحيد مفلاح، **المعجم الصّوفي عند الحسن بن مسعود اليوسي**، ص٢٦٤.

الشجرة الخضراء في المدينة الخيالية، ويبدأه بأسلوب قصصي جميل»[١]، لكنّه في مقابل ذلك يرى «أنّ التّبرّك بآثار الصّالحين مع صحّة العقيدة لا بأس به»[٢].

واليوسي يؤمن بالرؤيا الصّالحة، ويتأوّلها مستنداً في ذلك إلى الحديث النّبوي القائل: «الرؤيا الصّالحة (أو الصّادقة) من الرّجل الصّالح جزء من ستّة وأربعين جزءا من النبوّة»[٣]. فهي كرامة للسّالك الصّوفي، بها يتأكد رسوخ قدمه في الطريق.

ولمّا كان اليوسي يوقّر شيوخ الصّوفيّة ويعترف لهم بمكانتهم في العلم والفضل، فأنّه رأى بضرورة شيخ التربية الرّوحيّة للمريد السّالك والشيخ في تصوّره على مراتب ثلاث: شيخ تعليم وشيخ تربية، وشيخ ترقية (والمقصود بالترقية: التّسامي في منازل الطريق ومقاماته). ويكشف اليوسي عن السند الشرعي الديني لهذه المراتب في مشيخة الطّريق، فيقول: «وأعلم أنّ هذه الأحوال الثلاثة، مأخوذة من حال النبيّ (ص) فهو اصلها لأنّه (ص) جمعها على أكمل وجه: أمّا التعليم فواضح، وهو ظاهر الشّريعة، وأصل البعثة، وأمّا التّربية فقد كان صلّى اللّه عليه وسلّم يربّي أصحابه بالأذكار المختلفة والأدعيّة المختلفة والوصايا المختلفة كلاّ بما يصلح به فيقول للواحد لا تغضب. ويقول الآخر أن تموت ولسانك رطب من ذكر اللّه ... وأمّا الترقية فواضحة أيضا، فقد كان الرّجل يكون فاجراً، وبمشاهدة طلعته الكريمة يخشع، ويطمئن بالإيمان ويتنور قلبه»[٤]. وتناغماً مع هذه الرؤية للتّصوف بما هو أخلاق ومراقي روحيّة تجد سندها الأساسي في القرآن وسيرة المصطفى جوّز اليوسي السّماع عند الضرورة، وربطه بمقاصد نبيلة وفاضلة، فالسّماع في نظره «ليس من فروض الدّين ولا من سننه، وإنّما رخصة لأهله عند توفّر شرائطه، بحسب الزّمان والمكان والأخوان وبحسب المتعاطيه في نفسه ذلك من أهل الذوق السّالكين المتخلّصين من أسر أنفسهم، والعارفين الكمّل من يستروحون به من الأثقال»[٥].

ولا يذهب في الاعتبار أنّ اليوسي كان طرقيّاً، والتّصوف لديه تقليد واتّباع للشّيوخ، وإنّما كانت له نظرية بخصوص قضية المعرفة، وانفرد بمنحى ذاتي بخصوص مشكل مناهج المعرفة ومراتب المكاشفة، فقد تفطّن العربي الخطابي لذلك حينما قال: «وكيفما كان الحال فإنّ اليوسي لم يدع مشيخة ولم يتصدّر لرئاسة طريقة»[٦].

ولعلّ أبرز ما يكشف عن عمق المنحى الفكري الرّوحي في تجربة اليوسي بخصوص مشكلة المعرفة، هو تقسيمه لمراتب المعرفة ذاتها إلى أربع: أوّلها معرفة النّفس وثانيها معرفة الدّنيا، ثمّ

(١) محمد العربي الخطابي، **الحسن اليوسي من خلال المحاضرات**، ص١١٨، وانظر **رسائل اليوسي**، ج١، ص٨٩.

(٢) م. ن، ص ١٢٠، **رسائل اليوسي**، ج١، ص٩٥.

(٣) م. ن، ص ١٢٢.

(٤) اليوسي، **الفهرست**، نقلاً عن **رسائل اليوسي**، ج١، ص ٨٣.

(٥) **رسائل اليوسي**، ج١، ص٨٨، ٨٩، وج٢، ص٤٢٨.

(٦) الخطابي، **الحسن اليوسي من خلال المحاضرات**، ص١٢٨.

معرفة الآخرة وثالثها معرفة اللّه، ويبدو أنّ إدراك هذه المراتب يكون بحسب أقسام السّالكين أهل التّصوّف أنفسهم، وهم قسمان كبيران: «قوم سمعوا بالجنّة، وما أعدّ اللّه فيها من النّعم فاشتاقوا إليها واجتهدوا في العبادة توصّلا إليها، وهؤلاء هم العبّاد في العرف، وفرقة سمعوا بذكر المولى سبحانه فهبّت عليهم نسمات الحبّ ونفحات القرب فصاروا إليه طلباً له ولم يعرجوا على شيء دونه»[١].

قد تطرّق اليوسي إلى تناول مفهوم العلم لدى المتصوّفة الذي يمثل أمانة ورسالة تتأسّس على مقاومة البدع، والإخلاص في العبادة والذّكر وتخلية القلوب ممّا سوى اللّه، وفي هذا السّياق عقد فصلاً في كتابه **المحاضرات** خاصّاً بمفهوم "الكشف" و"المكاشفة" لدى المتصوّفة باعتبار ذلك من أسمى مراتب العرفان.

ويخلص اليوسي إلى قول مهمّ مؤدّاه أن الغيب قسمان: قسم يمكن لبعض العقول أن تدركه كصفات اللّه تعالى وأسمائه، وحكمته في أرضه وسمائه، وأحكام المعاد وكلّ علم مستنبط في الأصول والفروع. ويعتبر اليوسي هذا القسم من الاطّلاع الصحيح الّذي لا يمكن أن يسمّى في الإصطلاح كشفاً.

وقسم مرجعه الموهبة، ولا مجال فيه للعقول، وهو إمّا أن يكون تلقائيّاً كحال المجذوب النّائم، وإمّا أن يتقدّمه سبب من رياضة أو نحوها[٢]. لكن اليوسي ظلّ مدركاً لحقيقة المعرفة الممتنعة[٣] والمتمثّلة في علم الغيب الذي هو من أوصاف الربوبيّة، وأحياناً ما تجيء قبسات منه إلى بعض العارفين من أهل اللّه وهم الّذين يصطلح عليهم اليوسي بـ«أهل الشراب الصافي من أولياء اللّه، فعلمهم وما اختصّوا به لم ينالوه بحولهم ولا قوّتهم ولا بالتّرّهات .... وإنّما اختصّهم اللّه بموهبته، وأهّلهم لحضرته من غير يغيبوا منهم ولا اختيار، ولو كان لهم اختيار لاختاروا البقاء في خدمته، وأن لا يغيبوا عنه لحظة»[٤]. وقد حاول اليوسي أن يدرأ التعارض الكائن بين الفقهاء والصّوفيّة، مشيراً إلى ما به يكون التّكامل والتّوافق، فرأى أنّ ما تنكره «الشريعة أو الحقيقة والعقل فينكر بالشروط المقررة في إنكار المنكر في الفقه والتصوف مع حسن الظّن في الباطن»[٥]، وفي نظره يتكامل ذلك مع سلامة الضمير وحسن الظن بالناس والتغافل عن مساويهم مع فطنة ويقظة ومعرفة بالزمان وأهله[٦]. واليوسي في هذا الرأي يوافق الشيخ أحمد زروق والغزالي تمام الموافقة بخصوص التكامل بين الشريعة والحقيقة، التصوف والفقه من أجل صلاح حال الفرد ونجاته[٧].

---

(١) **رسائل اليوسي**، ج٢ ص ٤٨٠ وما بعدها.

(٢) الخطابي، **الحسن اليوسي من خلال المحاضرات**، ص١٣٠.

(٣) **رسائل اليوسي**، ج١، ص٩١.

(٤) الخطابي، **الحسن اليوسي من خلال المحاضرات**، ص١٣٢.

(٥) م. ن، ص ١٣٣.

(٦) م. ن، ص. ن.

(٧) انظر أحمد زروق، **قواعد التصوف** ، والعزالي، **الإحياء**، ج١.

بهذا أمكن أن نخلص إلى تحديد طبيعة الفكرة الأساسية والمضمون الجوهري الذي تدور عليه كتابه العلاّمة الحسن بن مسعود اليوسي في التصوف، والمتمثّل في إصلاح الضمير ومراقبة النفس ومحاسبتها وحسن الظن بالناس والسّعي إلى ما يؤلف بينهم، وبالتالي تكون المعرفة في خدمة المجتمع والحياة، لترتقي بالنفس وتنفتح بها على أبواب الأسرار الإلهية والملكوت الرّباني، وإنّ لفي ذلك فلسفة في إصلاح الدّين والمجتمع، انطلاقاً من إصلاح النّفوس وإيقاظ الهمم، وتلك خصيصة امتاز بها الفكر الديني والفلسفي في إفريقية والغرب الإسلامي، وتبلورت معالمها لاسيما بعد سقوط الأندلس وتفكّك الأسر الحاكمة، واشتداداً وطيس الأطماع الخارجية الراغبة في الهيمنة على هذه الناحية من بلاد العرب والمسلمين.

وهكذا يلتقى المنحي الذّاتي بالبعد الموضوعي في دراسة اليوسي ومقاربة فكره الصّوفي على الأخص. غير أننا لم نتوسع بما فيه الكفاية، ولم ننفذ إلى أعماق كل الإشكاليات التي طرحها هذا العلم، وتفرّد أحياناً في معالجتها. لقد اكتفينا فحسب بما يكشف النّقاب عن طبيعة أطروحة اليوسي في مقاربة التصوف أخلاقاً عمليّة وفلسفة في الحياة. ومن ثمّ نؤكد مجدّداً الرأي القائل: «إن تصوّف اليوسي في الرسائل هو لمحة فقط من تصوف متشعب الجذور محلّق في أجواء الفكر والرّوح لا بدّ للحكم عليه من دراسة علميّة لمؤلّفات اليوسي خصوصاً منها 'مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص"، وبعض فصول "المحاضرات" و"القانون " و"الحاشية" لتوضيح فلسفته الصوفية والكلامية التي تمثّل مرحلة مهمّة من تاريخ الفكر الإسلامي في المغرب»[1].

ويتبّين من هذا القول إنّ هناك صلة متينة وتداخلاً واضح المعالم بين التّصوف وعلم الكلام في فكر اليوسي وتلك خصيصة أخرى من خصائص الفكر الإسلامي في إفريقية والمغرب.

(١) فاطمة خليل القلبي، **رسائل اليوسي**، ص ٨٣ ـ ٨٤.

الخاتمة

لقد كشفنا من خلال أبواب هذه الدراسة الثلاثة وفصولها المكوّنة لها ومباحثها عن أبرز المسائل وأهم الإشكاليات التي تثيرها مدونة الفكر الصوفي في إفريقية في القرن التاسع للهجرة / الخامس عشر للميلاد، في تجلياتها المعرفية والأخلاقية العملية، والذوقية الجمالية والاجتماعية التاريخية، وقد استوجبت دراسة هذا الموضوع استدعاء تاريخ الفكر الصوفي في جذوره المعرفية والتاريخية في إفريقية والغرب الإسلامي، معتمدين في ذلك أبرز أمّهات المؤلفات الصوفية على اختلاف مناحيها واتجاهاتها، وهو ما دفعنا إلى النظر في طبيعة صلات هذا الفكر وتقاطعاته مع حقول نظرية أخرى كالفلسفة وعلم الكلام والفقه والأخلاق والتاريخ.

لقد كان بناء النظام النظري المتحكم في آليات إنتاج هذا الفكر مشغلاً أساسياً انطلقنا منه في محاولة لفهم طبيعة العلاقة القائمة بين المحمول المعرفي لهذا الفكر من ناحية وفهم استتباعاته وتجلياته في الواقع والتاريخ من ناحية أخرى، ومن ثمّ تبيّن الإشكاليات المركزية التي تدور عليها محاور هذا الفكر، وهي إشكاليات توزعت عناصرها بين النظر والعمل. وفي هذا السياق كان بناء المفهوم في علاقته بالنظرية، وكانت التجربة الروحية من جهة كونها استثماراً للمعرفة الذوقية وتجسيداً لأدبيات التخلّق الإلهي من المسائل المركزية التي استأثرت باهتمامنا في هذا العمل باعتباره مقاربة علمية للمحمول المعرفي للفكر الصوفي في إفريقية القرن ٩هـ/ ١٥م.

وإذا كانت المعقولية الأساسية والوجاهة النظرية لكل خطاب تتحدد من خلال طبيعة المفاهيم التي يعتمدها في طلب المعرفة، ومن خلال طريقة استخدامه لها ليصير نصّاً ذا بنية دالّة واصفة ذات محمول قابل للقراءة والفهم، فإنّ ما ميّز الفكر الصوفي عموماً ولا سيما خطاب الفكر الصوفي في إفريقية هو انشغاله ببناء المفاهيم، وانفصاله عن المسبقات واحتكامه إلى التجربة الذاتية في بعدها الرّوحي، إذ كانت التجربة الذاتية لدى أعلام هذا الفكر مبدأ تأويلياً انخرطوا بموجبه في سياق نظرية الفكر الصوفي التي تقوم على تأويل المصطلح القرآني والتعامل معه في ضوء التجربة الروحية. وعلى نحو ما لاحظ ذلك بول نويا يمكن أن تساعد التجربة الروحية لدى الرجل الصوفي العارف على استنبات بذور أولى لنظرية في التأويل ينفصل بموجبها الخطاب الصوفي عن الفقه أو علم الكلام أو الفلسفة[1]. وهذا يعني حتماً أن مساهمة التجربة الروحية في

(١) Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et langage mystique*, Imprimerie Catholique, Dar El Machrèq éditeurs, Beyrouth, 1970, pp 10 - 31.

بناء المفهوم كانت عبارة عن سيرورة مقترنة بالأحوال والمقامات والأذواق جعلت قيمة المفهوم عند المتصوّفة لا تظهر في مضمونه أو حمولته المستنبتة فيه فحسب، وإنما في آلية بنائه، وهي الآلية التي سمحت بالانتقال من المفهوم المجرّد إلى المفهوم/ التجربة[1].

هكذا كان لا بدّ أن نرصد، عبر أبواب هذا التأليف ومن خلال فصوله ومباحثه، أطوار تشكّل المفهوم الصوفي، وأن نحاول تفهّم أطر تكوّن بنيته المعرفية ونظام مدلولاته في علاقتها بتاريخ الفكر الصوفي ذاته وبمتنه النظري الكلي، ورصد أوجه تقاطعاته مع أنساق معرفية وفكرية دينية أخرى، لنبيّن حدود انفصاله عنها في الآن ذاته، وقد حاولنا أن نقف على مدى اتصال التجربة الصوفية في حد ذاتها بتلك التجليات المتجددة، والإشراقات اللاّمتناهية التي تساهم في تحديد مقصد المتصوّف (صاحب التجربة أو مدوّنها). وهي لا تخضع بالضرورة إلى نظام نسقي عقلاني مسبق يستثمر السائد والموروث قد تتقاطع معه ولكنها تخضع إلى أحوال وشروط ناجمة عن مسعى بلوغ المطلق، والتحقّق بمقام اليقين، وبالحقّ ذاته. ولمّا كان ذلك مطلباً صعب المنال من المحال الإحاطة بأبعاده، اكتفى المتصوّف بالتعبير عن التجليات والمكاشفات رمزاً أو إشارة ساعياً إلى تطويع اللغة للتعبير عنها، وكان الصمت أحياناً دافعاً إلى تعميق التجربة وباعثاً على "سياحة" وسفر روحيين دائمين مقصدهما الأسمى البحث عن تجليات الحقّ في الوجود، واستكناه مظاهر الحضور الإلهي في الكون والإنسان والطبيعة، أو تملّي الموجودات والنظر فيها من جهة استبطانها لحقيقة الألوهية والوحدانية. وهو ما أدّى إلى نفي الوجود عنها وعن الإنسان حيث لا وجود إلا اللّه، وما سواه لا وجود له في ذاته، وإنما هو موجود بوجود اللّه معدوم بذاته. وهكذا كانت حركة العرفان الصوفي وتجربة الرّوح وأدبيات التخلّق الإلهي، تهفو إلى المطلق وتتطلع إلى الإلهي تستكنه مظاهر حضوره وأطوار تجلياته في حركة صعود مستمر بما يشبه المعراج تنتهي بالنزول عند مقام الفناء، ولحظة تجلّي حق اليقين الذي يغدو حال وجود ومعنى لجوهر روحي تتقوّم به ذات الصوفي العارف، فينبري في حركة نزول تقرأ العالم وتفهمه في ضوء ما يتصوره، وما يبدو له أنه الحقّ على الصعيد المعرفي، ويعمل بما يظهر له أنه واجب على الصعيد الأخلاقي. وتلك هي مناحي "الإتيقا الصوفية" التي فصلنا الكلام فيها، وبيّنا طبيعة قاعدتها النظرية التي هي "الحكمة" في بعدها النظري الذوقي والأخلاقي العملي. وتتمحور الإتيقا الصوفية حول الذات بهدف السّمو بملكة الذوق و"الهمّة" طلباً للفتح الإلهي والتّنزل العرفاني. هكذا إذن يتوقف تحقق التجربة الروحية للعارف الصوفي على شروط خارجية تتمثل في الإرادة الإلهية، وأخرى داخلية تكمن في قدرة "الهمّة" على التعالي. ومن هنا كانت سياقات بناء المفهوم في الفكر الصوفي خاضعة في أصلها ولمنعطفات التجربة الروحية ولتحوّل أطوار العلاقة الروحية والعرفانية بالمطلق وبالتجليات وبما يعتمل في الذات القلقة بحثاً عن برد اليقين. وهكذا فإن المفهوم في الفكر الصوفي لا يستمدّ وجاهته ومعقوليته أو صدقيته ـ بلغة المناطقة ـ من مطابقته للواقع الخارجي، أو خضوعه بالضرورة

---

(١) خالد بلقاسم، «الصورة في خطاب ابن عربي بين التوالج والتجلي»، مجلة **الكرمل**، الرقم ٨٥، السنة ٢٠٠٥، ص ١٥٩.

لمعادلات وبديهيات عقلية أولية إنّما يستمدّ ذلك من مطابقته لذاته ومدى إدراكه لبرد اليقين ومطلب السعادة القصوى. وهو بذلك لا يتصادم أو يتعارض إطلاقاً مع "المفهوم" الذي يتكوّن داخل أنساق علوم النظر، كما لا يصلح أن يتّخذ منه دليلاً لها، ذلك أنه يحيل على ذاته فحسب، ويؤسس لممكنات في الفعل والسلوك وفي الفكر والنظر وفي الأخلاق والتديّن قد تبدو وجيهة عند أصحاب النظر وأهل العقل وفقهاء الشريعة وواضعي أحكامها وقد تبدو غير وجيهة، فتظهر الحاجة إلى إلغائها واستبعادها. ومن هنا كانت غربة الفكر الصوفي ومصادماته وتعارضاته الكبرى مع أنساق المعرفة والتديّن الأخرى. وعندما صارت الأخلاقية الصوفية في القرن ٩هـ/ ١٥م نموذجاً امتدّ صداه، وقوي تأثيره في المجتمع وصار له حضور الفاعل في الوجدان الديني الجمعي، ظهرت الحاجة إلى المصالحة معه ومحاولة إدماجه وصهره داخل منظومة الثقافة الرسمية. غير أن خطاب الفكر الصوفي لهذه الفترة (ق ٩هـ/ ١٥م) ظلّ ينفلت من كلّ تأطير واستقطاب، ويعارض بطريقة معلنة أو خفيّة كلّ محاولة للدمج والتكييف، ليؤسس عالمه الخاص وحريته التي يتقاطع فيها الواقع التاريخي بالرّوحي اليوطوبي. إنّها إتيقا التجربة الصوفية التي جسّدت جوانب منها الكتابة الصوفية المنقبية والعالمة، تلك الكتابة التي نهضت على خصائص بنيوية وعرفانية في التعامل مع اللغة تحكمها جدلية الخفاء والتجلي وثنائية الإشارة والعبارة، والتأويل فيها تجربة وممارسة، وذوق ونظر، قبل أن يكون نظرية تضبط عناصرها لتطبّق على قراءة نص ما. ومن ثم فهي تجربة، وفعل تأويلي منفتح على التعدّد، ترقم سياقات القراءة والفهم.

إنه إذا سلمنا من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة أنّ هناك بنية وظيفية من قوى متضامنة هي الدولة والكتابة والدّين القويم (ممثلاً في المذهب السائد) والثقافة الرسمية التي تسعى إلى أن تحكم المجتمع وتحدّد حركة التاريخ فإن الكتابة الصوفية التي هي بناء فوقي وتكثيف رامز للتجربة الرّوحية للمتصوّف تطلع باستمرار إلى أنّ تكون خارج هذه البنية الوظيفية المتضامنة وتوجد بالتوازي معها في آن من دون أن يكون هدفها بالضرورة مناقضتها. ولهذا كانت التجربة الصوفية التي عبّر عنها الفكر الصوفي في إفريقية وكامل بلاد الغرب الإسلامي تستبطن في داخلها نموذجاً للحياة وللوجود وللأخلاق وللقيم وللعلاقة بالدين، إنه ذاك النموذج المؤسس على حرارة الإيمان، والمتطلّع باستمرار إلى ضرورة استكناه لغز الوجود والحياة، وإعطاء المعنى المستمر والخلاّق لطقوس التدين بعيداً عن الرتابة ومبدأ التماثل. ومعنى هذا أن اهتمامنا بدراسة قضايا الفكر الصوفي في إفريقية كان في الحقيقة اشتغالاً على التجربة الصوفية، وحفراً مستمرّاً في أعماقها وتجليّاتها، وفي سياقات تطوّرها التي جسّدت شروط تطور الفكر الصوفي ذاته ومثلت أطراً لولادة مفاهيمه. وهكذا بدا لنا وانطلاقاً من الباب الأول لهذا البحث أن نشتغل على دراسة البدايات الجنينية لتكوّن التصوف في بلاد إفريقية والغرب الإسلامي من خلال بحث طبيعة العلاقة التي ربطته بالتصوف في المشرق والتصوف في أقصى المغرب وبلاد الأندلس، فتبيّن لنا أن تلك العلاقة كانت خاضعة لتحوّلات مستمرّة وتحكمها جدليات مختلفة: معرفية ودينية وحضارية تجلّت في ذاك التفاعل الخلاّق لمتصوّفة إفريقية وزهادها مع الناجز الفكري في مجال التصوف كما تأسس في المشرق، وكما تمثله متصوّفة بلاد المغرب والأندلس، حيث كان العلماء والأدباء والزّهاد

والمتصوّفة يسعون إلى تجاوز أطر التّلقي والتّبني - للعلم الناشئ في المشرق - إلى مقام الإسهام والمشاركة في التأسيس النظري لعلم التصوف. وضمن هذا السياق التاريخي المتحوّل والإشكالي لمسارات الفكر الصوفي رصدنا في الفصل الأول من الباب الأول أطر تكون الفكر الصوفي في إفريقية في القرن ٤هـ/ ١٠م واكتمال نشأته في القرنين ٦و٧هـ/ ١٢و١٣م من خلال أبرز أعلامه وهم محرز بن خلف وأبو إسحاق الجبنياني وعبد الرحمن الصقلي ثم أبو مدين والنفطي والمهدوي وأبو سعيد الباجي والشاذلي والدّباغ. وقد بيّنا كيف أن هذه النشأة لم تكن بمعزل عن تحولات الحياة الاجتماعية ومنعطفات واقع السياسة والثقافة، مثلما سعينا إلى أن نستدلّ دلالة كافية على أن هذا الفكر - من خلال تجارب أعلامه وما كتبوا أو كُتب عنهم - لم يكن مطلقاً كما تمّ تصنيفه على أنه "تصوف طرقي" أو" تصوف شعبي". وقد تطلعنا إلى البرهنة على ذلك في ضوء فرضية بحث انطلقنا منها عبر قراءة نسقية معرفية لتجارب أعلام هذا الطور من تاريخ الفكر الصوفي ولمجمل المدونة المؤلفة في الغرض. وقد أفردنا لذلك فصلاً هو الثاني من هذا الباب لتحديد مقومات نظام المعرفة وقضايا النفس والأخلاق فبدا لنا ذلك كالمرآة التي تنعكس عليها صورة الفكر الصوفي في افريقية، ثمّ تتبعنا تطور إشكاليات هذا الفكر في الفصل الثالث من الباب الأول تلك الإشكاليات المتعلقة بالمعرفة الكشفية و"الذوق" وبتحول التصوف إلى ظاهرة تربوية روحية عامّة عبّرت عنها في جوانب منها قضيّة مدى ضرورة الشيخ للمريد، وهي ضرورة مثّلت مركز الاهتمام ودارت عليها محاور أغلب تآليف أعلام الفكر الصوفي و"العلماء" في الدين في إفريقية وبلاد الغرب الإسلامي في القرن ٨هـ/ ١٤م ومنهم: الشاطبي وابن عباد الرّندي وابن خلدون وابن قنفد.

وهكذا بدا لنا من الضروري أن ننظر في الباب الثاني من هذه الدراسة في استتباعات القضايا الفكرية الصوفية التي طُرحت أثناء القرن ٨هـ/ ١٤م وامتدّ صدى إشكالياتها في اهتمامات أعلام التصوف الذين ظهروا في القرن ٩هـ/ ١٥م في إفريقية، وقد تبيّن لنا في الباب الثاني وكذلك في الباب الثالث أن الإشكاليات الأساسية ممثلة في مشكل المعرفة بين الذوق والنظر والتلقين (النقل) ومشكل الأخلاق الصوفية وضرورة الشيخ للمريد ظلّت هي ذاتها مدار بحث ونظر في الآن نفسه، لكن تغيّر أفق الفهم وتغيرت كذلك النتائج الحاصلة في هذا السياق.

كما استوجبت منا مسألة دراسة الفكر الصوفي في إفريقية القرن ٩هـ/ ١٥م تحديد طبيعة المصادر النظرية المؤثرة في هذا الفكر من جهة تشكّل متنه المعرفي وأدبياته الأخلاقية. وقد سعينا إلى أن نقسم على نحو من الإجراء المنهجي المصادر النظرية لهذا الفكر إلى "تصوف حكمي معرفي" خالص اصطلح عليه بعضهم بـ"التصوف الفلسفي". و"تصوف أخلاقي" يولي الممارسة وإحكام العمل بأدبيات التنسك وإصلاح النفس الأهمية الكبرى. وتصوّف قوامه "التجربة الروحية"، ونموذجه الأرقى الصدق في هذه التجربة والتحقق بمقاماتها ومداراتها العليا، وقد رصدنا مظاهر حضور هذه الأنماط في مجمل مدونة الفكر الصوفي في إفريقية في القرن المذكور.

ولما كانت الفرضية الأساسية التي انطلقنا منها في إنجاز هذا العمل هي أن الفكر الصوفي في إفريقية قد عرف ذروة التأصيل النظري بالنسبة إلى ما سبقه، عملنا في الفصل الثاني من هذا الباب المخصّص لقضايا الوجود والألوهية والإنسان، وكذلك في الفصل الثالث المتعلق بنظرية المعرفة،

على بيان حدود الإسهام النظري لمتصوّفة إفريقية، وتحديد آليات تفكيرهم الصوفي. وكان مطلبنا الأساسي في هذا المستوى تحديد آفاق الإضافة التي أنجزها أعلام هذا الفكر مع بيان طبيعة تعاملهم مع المتن الصوفي السابق لهم في إفريقية أو في طرفي العالم العربي والإسلامي. وكان من أبرز الاستنتاجات التي توصلنا إليها أن الفكر الصوفي في إفريقية انطوى على محاولات مهمّة هدفها الإسهام في بلورة مفاهيم التصوف ومعالم نظريته في الوجود والألوهية والإنسان، مع إعادة قراءة مضمون التصوف المعرفي في ضوء منطوق الشريعة. وقد تجلّى ذلك في الميل إلى معاودة تأصيل الفكر الصوفي والتنظير لأهمية التجربة الروحية ولما يمكن أن ينجم عنها، وهنا تأكّد لدينا أن هذا الفكر، بقدر ما يسعى إلى إيجاد مواءمة بين ثمرات التجربة الصوفية ومنطوق الشريعة، كان على وفاق شبه تامّ لدى ابن مخلوف الشابي وأحمد بن عروس وتلميذه الراشدي مع مجمل مقولات الفكر الصوفي ذي المناحي الحكمية والإشراقية وتصوراته، كما تجسدت في مفاهيم مثل: "وحدة الشهود" و "وحدة الأديان" و "التجلي" و"المعرفة الكشفية"، وذلك رغم المعركة الحادّة التي كان يخوضها أعلام هذا الفكر مع المحافظين من فقهاء الشريعة والمعترضين على التجربة الصوفية وثمراتها. ولعلّ ذلك كان سبباً حاسماً في قلّة إنتاج أعلام التصوف في إفريقية، وفي عزوف معظمهم عن الكتابة. وميلهم إلى التكتم عمّا يتجلّى لهم أو تفصح عنه تجاربهم الروحية. إن تلك الاعتراضات والأقوال الرّافضة للتصوف والتي كان يصرّح بها فقهاء الشريعة وأهل الظاهر ضد أهل المتصوّف كانت بحق وراء ندرة التآليف والمدوّنات الصوفية المنجزة في هذه الفترة، وغيرها من الفترات الأخرى: الوسيطة والحديثة.

ولعل العامل ذاته كان وراء غياب الفكر الفلسفي والكلامي عن التراث المعرفي لإفريقية لا سيما بعد القرن ٤هـ/ ١٠م، قرن نصرة السُنّة المالكية مذهباً رسمياً للدولة والمجتمع.

لقد عرفت تلك المعركة المعلنة أحياناً والمسكوت عنها في أحيان أخرى بين المتصوّفة وفقهاء الشريعة في إفريقية مداها، وشهدت تلوينات مختلفة عندما تعلّق الأمر بالأخلاق والقيم الاجتماعية وبإشكالية فهم الكلام الإلهي وممارسة طقوس التّدين و"التروحن". ومن هنا كان الباب الثالث من هذا البحث متمحوراً حول دراسة تجلّيات الفكر الصوفي في إفريقية في المجتمع والتاريخ من خلال قضايا القيم والأخلاق، فابتدأنا بدراسة إشكالية الأخلاق والنفس في علاقتهما بقيمة الحرية كما يتصورها المتصوّفة وباعتبارها مقصداً بعيداً وأساسياً للتجربة الصوفية، وقيمة يتحدد بموجبها نمط الظهور والسلوك في الواقع الخارجي. وقد اتضح لنا في معرض ذلك أن الفكر الصوفي في إفريقية اهتم اهتماماً كبيراً بقضايا إصلاح النفس والتنظير لأدبيات التخلّق والتحقق من خلال تدقيق الكلام في إشكاليات التربية الروحية (السّلوك) وأخلاق النفس الصوفية في مواجهة الأخلاق السائدة. فكان ذلك بمثابة المنطلق الذي قادنا إلى النظر في أبعاد مفهوم "الإتيقا الصوفية" من جهة كونه نموذجاً أرقى تجسّدت فيه أخلاقيات التحقّق والتخلّق واحتضن ولادة علوم الذوق في ذات العارف الصوفي. وفي سياق ذلك بيّنا طبيعة الصورة التي كوّنها هذا الفكر عن الجسد ودوره غير المباشر في ضمان تحقّق المطلب الأسمى للتجربة الروحية. وهو ما ساعدنا على تبيّن ملامح خصوصية متفردة بناها هذا الفكر من خلال "الإتيقا" ومن خلال الموقف من "السماع

الصوفي" الذي كان بدوره محلّ جدل ونظر كبيرين بين المتصوّفة والفقهاء. وقد تناولنا ذلك ضمن الفصل الثاني من الباب الثالث حيث تطرقنا إلى محاولة فك أواصر العلاقة الإشكالية التي ربطت بين التصوف والمؤسسة الدينية، لنخلص تبعاً إلى ذلك إلى بيان أوجه إسهام هذا الفكر في إثراء الجدل حول الدين وقضايا المعرفة. لقد حاولنا في هذا الفصل أن نبرز كيف أن مدونة الفكر الصوفي تستبطن في أعماقها تصوّرات ورؤى على غاية من الأهميّة في ما يتعلّق بالتفكير في الدين، وقد استوجب منا فهم ذلك محاولة اختراق الصمت عن الكتابة أو الاقتصاد في الكلام لدى متصوّفة هذه الفترة لننتزع من خلال ذلك ملامح فكرهم الديني في العقيدة والشريعة، إذ إنّ مجمل مؤلفاتهم وأقوالهم لا تفصح ـ على نحو بيّن ودقيق ـ عن معتقدهم[1]، وقد رأينا كيف أن أمر العلاقة بين التصوف والمؤسسة الدينية عرف منعطفات واضحة تكاد تكون متباينة، فمن موقف الرّفض للمعرفة الذوقية والكشف كما عبّر عنه ابن عرفة إلى الاعتراف المتحفظ لدى البرزلي بذلك، وصولاً إلى الاعتراف المطلق بثمرات التجربة الصوفية وتأكيد نموذجيتها لإدراك المعرفة الكاملة بالدين، وهو ما أفصح عنه الرّصاع.

وقد كانت إشكالية فهم طبيعة العلاقة التي تربط بين القيم الصوفية الروحية والأخلاقية والواقع موضوعاً للفصل الثالث من الباب الثالث من عملنا هذا إذ سعينا إلى دراسة قضايا علاقة قيم الفكر الصوفي بالمجال الاجتماعي والسياسي، فتتبعنا مظاهر تجليات هذا الفكر في الواقع وتأثيره في حياة المجتمع. وبحثنا أوجه تأثير تجارب أعلامه خاصة أحمد بن عروس في الذهنيات والبنى النفسية للمجتمع الحفصي. وقد ظفرنا بنتائج مهمّة في سياق دراسة هذه الإشكالية أبرزها أنّه كان لطبيعة القيم ونوع التّمثلات التي أفرزها هذا الفكر وأثّر من خلالها في المجتمع وبنية الثقافة الدينية أثرها في تغيير الموقف من التّصوف، ومن فكرة "الولاية" ومضمونها الرّوحي والديني والمعرفي.

وقد ختمنا هذا الباب بالنظر في امتدادات التصوف في إفريقية في تاريخ الفكر الصوفي مشرقاً ومغرباً، وتاريخ الفكر في الإسلام، فنظرنا إلى هذا الفكر من جهة كونه نموذجاً لنمط من المعرفة والفهم شكّل بعداً أساسياً من أبعاد مجمل البناء النظري للثقافة العربية والإسلامية بالغرب الإسلامي، وفيه تجلّت محاولات إنقاذ هذه الثقافة التي تمثل قاعدة نظرية لحضارة كبرى بدأ نجمها في الأفول مع نهاية القرن ٩هـ/ ١٥م عندما سقط آخر مركز للحضارة العربية في الأندلس بسقوط مدينة غرناطة سنة ٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م.

إن فكرة "الإنسان الكامل" كما عبّر عنها أقطاب الصوفية، وكما تجلّى صداها لدى متصوّفة القرن ٩هـ/ ١٥م في إفريقية، تقوم في مدلولها التاريخي والحضاري على ضرورة إحاطة العارف الصوفي "القطب" بسائر العلوم والمعارف والفنون، ثمّ تطويعها لتحصيل السعادة القصوى

---

(١) في كتابه عن **الإسلام في المغرب**، م. س، يذهب ديل إيكلمان إلى أن أهل الصوفية مطلقاً وصوفية الغرب الإسلامي على نحو أدقّ لا يفصحون عن معتقداتهم بكيفية علانية وواضحة في حين يرفضون نعت معتقداتهم بأنها خليط من معتقدات إسلامية وغير إسلامية، **الإسلام في المغرب**، صص ٢١ ـ ٢٣.

ولإدراك كمال المعرفة مع التخلق بالأخلاق الإلهية[1]. فالإنسان هو المركز، وهو مدار للكلّي في المعرفة والتاريخ والدّين وفق المنظور الصوفي. وفكرة "الإنسان الكامل" في الإسلام نشأت بالتوازي مع تطوّر الحضارة على أيدي العرب والمسلمين وغاب الكلام فيها بأفول الحضارة العربية والإسلامية. وليس محض صدفة أن يكتب عبد الكريم الجيلي في أواسط القرن ٩هـ/ ١٥م كتابه **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، قبيل سقوط آخر معقل للحضارة العربية والإسلامية في الأندلس.

وهكذا يتّضح لنا أن الفكر الصوفي في إفريقية القرن ٩هـ/ ١٥م كانت تجري لبنات تأسيسه من خلال تقاطع ثابت وتواشج قار مع مجمل أنساق المعرفة والفكر الديني وكانت مباحثه تتأسّس عبر تحول نمط العلاقة التي تربطه بالمجتمع والتاريخ، مثلما كان يحدو أعلامه تطلّع إلى تجديد التفكير في الدين تجلت لبناته من خلال ما يطرحه هذا الفكر من إشكاليات وتساؤلات حيّة وخلاقة.

قد تبدو هذه الرغبة في التجديد ذات شأن لكون الفكر الصوفي «يوسّع من الجزء الرمزي والأسطوري للخطاب الديني التأسيسي ثم يطوّره ويستثمره... من أجل بناء معرفة قائمة على المسارّة (علوم الأسرار، والإشراق والكشف والحكمة) الإلهية»[2]، كما يمكن أن يمنح الدين تلك الرّوحانية وذاك البعد الميتافيزيقي الذي غيبته القراءة الفقهية ذات الأفق الضيق أو لنقل بعبارة محمد أركون تلك القراءة "الأرثوذكسية للدين". معنى هذا أن كل خطاب صوفي يشتمل على نقد عميق لتلك التأويلات الساذجة والسطحية التي تختزل الإسلام في الرّسوم والطقوس الجامدة. ومن هنا ظهرت لنا أهمية الاشتغال بنصوص التّصوف الإسلامي، ذلك أنّ الفكر الصوفي في إفريقية جزء منها، لكونها تنطوي على حرارة في الإيمان والفهم للمقدّس في علاقته بالتاريخي والمعرفي وهذا على الرغم من أن الفكر الصوفي قد أفرز، عبر مبدأ الولاية من جهة كونها مؤسسة رمزية روحية، مظاهر تأثير بارزة في الواقع تجلّت من خلالها يوطوبيا "الولاية" الصوفية واعتقادات الناس فيها وتمثلاتهم إيّاها، فظهر حلم إقامة "المجتمع الصوفي" و"الدولة الصوفية الطابع" واستبدال منطق إقامة الحدّ، والالتزام بقواعد المذهب بالأخلاق الصوفية: أخلاق الفتوة والملامة، أخلاق الذات في مواجهة أخلاق الجماعة، وهو ما تجلّى في تجربة أحمد بن عروس. وقد رأينا كيف أن مثل هذه الأبعاد الجديدة في تمثل المقدّس وروحنة طقوس العبادة قد أدّت إلى تحويل في مقاييس تحصيل العلم وإنتاج الصورة المثلى للعالم الفقيه، هذه الصورة التي باتت تحتاج إلى المُثُل الصوفية وصفات الولاية لتكتسب الوجاهة الاجتماعية والشرعية اللازمة. ورأينا كيف تحوّلت الاصطلاحات والمعايير الصوفية لتؤثر في الكتابة الفقهية وفي مدّونات كتب التراجم

---

(١) انظر حول البعد الحضاري الانطولوجي لمفهوم الإنسان الكامل، Abdewahab Bouhdiba, *L'homme en Islam*, Sud Editions, Tunis, 2006, pp. 83 - 89.

(٢) محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، نقله إلى العربية هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لندن، ط٣، ١٩٩٨، صص ١٦٢ - ١٦٣.

والطبقات. لكن ذلك لم يستمر سيما عند ظهور الطرقّية، ومع تقلّص دوائر الفكر الصوفي المنتج للمعرفة لم تعد المؤسسة الدينية الرسمية تولي كبير عناية للتصوف، ولا لأعلامه. بل إنها اتخذت من ذلك منطلقاً لمقاومة التصوف، وتهميش المشتغلين به بدعوى أنه يشيع التواكل والخمول بين الناس، وتترسّخ بمقتضاه البدع والاعتقادات في الكرامات والخوارق وما شاكل ذلك، وهو موقف الحركة الإصلاحية العربية المتأثرة بالدعوى السلفية كما جسّدها جمال الدين الأفغاني (ت١٨٩٧م) ومحمد عبده (ت ١٩٠٥م) وكما دعا إليها من قبل محمد عبد الوهاب (ت ١٧٩٢م). وهو موقف تأسس على ملاحظات خارجية لواقع الطرق الصوفية، ولطبيعة احتفالاتها الشعبية بالموالد والمواسم ولم يتأسس على قراءة عميقة وجادّة للتّصوف ولنصوصه الكبرى. وهكذا ظل الخطاب الإصلاحي العربي يردّد هذا الموقف رواية لا دراية، وذلك إلى حدود ظهور تلك المبادرة التي قام بها بعض المستشرقين في خصوص تحقيق أهم نصوص كبار متصوّفة الإسلام والتعريف بأشعارهم وآدابهم وتجاربهم الروحية، فتحوّلت أنظار بعض الأكاديميين والمبدعين العرب إلى دراسة التصوف ثمّ برزت الحاجة إلى استثمار قيمه الرّوحية والجمالية في سبيل إثراء تجاربهم الإبداعية وتوسيع دوائر الخيال الفني لديهم.

إن أبرز ما يمكن أن نخلص إليه هو أن قراءة التصوف على اختلاف تجاربه وتياراته الروحية والمعرفية قد تمنحنا إمكانات أوسع للتفكير العميق في الدين وللتفلسف في المعتقد. لكن ذلك يظلّ مشروطاً بقراءة التصوف قراءة عميقة وشاملة متعدّدة الينابيع المعرفية من شأنها أن تنفتح على آفاق انتظار كثيرة، إذ إنه لما كان التصوف تأسّس على تعميق للشعور الديني في بعده العلوي المفارق وتقاطع في تاريخ تكوّنه مع أنساق معرفية وتعابير فنية ووجدانية متعدّدة، أمكن حتماً أن نشتغل عليه راهناً ومن منطلق أسئلة الفكر الديني مستندين في ذلك إلى نوع من التفلسف والنقد التاريخي والتأويل الجمالي الوجودي للعالم، ولا همّ لنا في ذلك إلا مطلب المعنى، وفي سياق ذلك لا نقيّد عملنا بفكرة المطابقة : مطابقة المعنى المولّد من قراءة النص لمقاصدنا الذاتية، فمن الضروري أن نحيا وضعاً تأويلياً مستمرّاً[1]، وأن ندرك جيداً أن موروثنا الفكري الديني ليس الفقه وعلم أصول الفقه والكلام فحسب، فالتّصوف كما يؤكد لنا التاريخ يمثل قدراً مهمّاً من ذلك، وأهميته تتمثل في أنّه كان له أثر عميق في التاريخ، كما يمكن أن نقرأه اليوم بهدف إيجاد منافذ للانخراط في الكلّي أو الكوني universelle، إذ إن التصوف نص كلّي[2]، وله ما يجانسه في ثقافات الإنسانية جمعاء.

---

(١) لقد أكد هنري كوربان على أهمية قراءة الإرث الصوفي وتراث الحكمة الإنسانية من منظور الفلسفة التأويلية L'Herméneutique، وقد حاول عند قراءته للعلاقة المفترضة بين حكيم الإشراق السهروردي وفيلسوف الوجودية مارتن هيدغر M.Heidegger أن يُقدّم مثالاً نموذجياً لذلك. انظر : Henry Corbin, *De Heidegger à Sohrawardi, entretien avec Philippe Némo*, Cahiers de l'Herne (dossier Spécial sur Henry Corbin), édition de l'Herne, Paris, 1981, pp. 23 - 37.

(٢) انظر حول مدى تجسيد البعد الكلّي للإسلام من خلال التصوف Charles-André Gilis, *L'Esprit universel de l'Islam (Aperçus sur la Doctrine Coranique)*, Beyrouth - Liban, 1998, pp. 129 - 135.

فهرس المصادر والمراجع

المصادر المخطوطة

الخرّوبي (محمد) : **أصول شرح الطريقة لأبي العبّاس أحمد البرنسي الشهير بزروق**، مخ. دك، وط، رقم ٤٩٩.

الرّصاع (محمد بن قاسم) : **شرح وصية سيدي محمد الظريف**، مخ. دك. وط. رقم ٧٥٢٨.

زرّوق (أحمد): ـ **الكنّاش**، مخ. دك. وط. رقم ١٩١١.

ـــــــــ ـ **أصول الطريقة الزروقية**، مخ. الخزانة الملكية العامة، الرّباط، رقم ٢٢٠١، د.

الشابي (أحمد مخلوف): **مجموع الفضائل في سرّ منافع الرسائل في بداية الطريق لأهل التحقيق**، مخ. دك. وط، رقم ١٨٠٣٩. نسخة ٢ نموذج من مكتبة علي الشابي.

الشابي (محمد المسعود) : ـ **الفتح المنير في التعريف بطريقة الشابية وما ربوا به الفقير**، نسخة من مكتبة علي الشابي.

ـــــــــ ـ **مناقب أحمد التباسي**، تاليف ابن ميمون المغربي (أبي الحسن علي)، مخ. دك. وط، رقم ١٨١١٠.

ابن عجيبة (أحمد) : ـ **شرح الصلاة المشيشية**، قسم الوثائق، الخزانة الملكية الرباط، رقم ١٠٧١.

ـــــــــ ـ **شرح مقطعات الششتري**، مخ. الخزانة الملكية بالرباط رقم ١٩٧٤د.

ـــــــــ ـ **اللوائح القدسية في شرح الوظيفة الزروقية**، قسم الوثائق بتطوان، المغرب، رقم ٣٠١.

ـــــــــ ـ **مناقب أولياء تونس**، مخ. دك. وط. رقم ١٨٥٥٥.

ـــــــــ ـ **مناقب ابن سعيد الباجي**، تأليف الهواري (علي بن محمد بن أبي القاسم) مخ. دك. وط. رقم ١٧٩٤٥.

ـــــــــ ـ **مناقب أبو علي النفطي**، مخ. توجد نسخة منه بقصر النجمة الزهراء بسيدي بوسعيد تحت رقم ٢٦٤.

ـــــــــ ـ **نوازل البرزلي**، ج١، مخ. دك. وط. رقم ٤٨٥.

المصادر

ابن الأبّار (محمد بن عبد الله) : **التكملة لكتاب الصلة**، نشره عزة العطار الحسيني، القاهرة، ١٩٥٥.

ابن أبي أصيبعة : **طبقات الاطبّاء**، بيروت، ١٩٧٩.

الآبّي (أبو عبد اللّٰه): **الإكمال**، ط. حجرية، القاهرة، ١٩١٠.

إخوان الصفاء: **رسائل إخوان الصفاء**، ٤ج، ط. دار صادر، بيروت، (د. ت).

الأسمر (عبد السّلام): **رسائل الأسمر إلى مريديه**، تح. مصطفى عمران رابعة، دار المدار الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣.

البرزلي (أبو القاسم) : **جامع الأحكام، المسمّى بفتاوى البرزلي**، تح. محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢.

الإصبهاني (أبو نعيم) : **حيلة الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧.

البرموني (كريم الدين) : **تنقيح روضة الأزهار في مناقب سيدي عبد السلام الأسمر**، المكتبة الثقافية، بيروت، (د. ت).

البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي الخطيب) : **تاريخ بغداد**، ج٨، بيروت، دار الفكر، (د.ت)

البكري (أبو عبيد) : **المسالك والممالك**، ج٢، طبعة مشتركة: بيت الحكمة، قرطاج ـ تونس، والدار العربية للكتاب، ١٩٩٢.

البوني (أبو العباس أحمد) : **شمس المعرف الكبرى**، مكتبة المنار، تونس، (د. ت).

البيدق (أبو بكر عي الصهاجي) : **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، الرباط، ١٩٧١.

بونه (ابن سيد) : **كتاب الشهاب موعظة لأولى الألباب**، تح. عبد الإله بنعرفة، دار المشرق الإسلامي، المغرب، ٢٠٠٥.

الإفريقي ليون (الحسن الرزاق) : **وصف إفريقيا**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨.

الترمذي الحكيم (أبو عبد اللّٰه محمد) : **ختم الأولياء**، تح. عثمان يحيى، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥.

ـــــــــ ـ **رسالة بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد**، تح. نقولا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٨.

ـــــــــ ـ **المسائل المكنونة**، تح. ابراهيم الجورشي، دار التراث العربي، مصر، ١٩٨٠.

ـــــــــ ـ **رياضة النفس**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢.

التنبكتي (أحمد بابا) : **نيل الابتهاج**، ط. طرابلس، (د. ت)

ابن تيمية (تقي الدين أحمد) : **الرسائل والمسائل**، ٢م، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

التميمي (أبو العرب) : **طبقات علماء إفريقية**، تح. علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر، (د. ت).

التادلي (أبو يعقوب) : **التشوف إلى رجال التصوف**، ط٢، تح. أحمد التوفيق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٧.

التميمي الفاسي (أبو عبد الله محمد) : **المستفاد في مناقب الأولياء والعبّاد**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، المغرب ٢٠٠٢.

التيجاني (عبد الله) : **رحلة التيجاني**، تح. ح ح عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ١٩٨١.

التفتزاني (أبو الوفاء عنيمي) : **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، بيروت، ١٩٧٣.

التهانوي : **كشّاف الظنون**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.

التليدي (عبد الله بن مريم) : **البستان في ذكر الأولياء والعباد**، الجزائر، ١٩٠٨.

التليدي (عبد القادر) : **المطرب بمشاهير أولياء المغرب**، ط٣، دار الأمان، الرّباط، ٢٠٠٠.

الجنيد (أبو القاسم) : **الرسائل**، تح. حسن عبد القادر، القاهرة.

الجيلاني (عبد القادر) : **الغنية لطالبي طريق الحق**، ٢ج، دار الجيل، بيروت، (د. ت).

ـــــــــ **الديوان**، تح. يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٩.

الجيلي (عبد الكريم) : **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧.

الجرجاني (علي بن محمد) : **التعريفات**، مكتبة لبنان، ١٩٩٠.

ابن الجوزي (عبد الرحمن) : **تلبيس ابليس**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٦٨.

الجامي (عبد الرحمن) : **نفحات الأنس**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د. ت).

ابن حيان (جابر) : **مختار الرسائل**، تح. بول كراوس، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الحلاج (الحسين بن منصور) : **الديوان والطواسين**، تح. لويس ماسينيون، دار الجمل، ألمانيا، ١٩٩٩.

ـــــــــ **أخبار ومناجيات الحلاج**، تح. لويس ماسينيون وكراوس، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.

ـــــــــ **الأعمال الكاملة : التفسير، الطواسين، البستان، نصوص الولاية، المرويات، الديوان**، بيروت، تقديم محمد قاسم عبّاس، دار رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٢.

الحنبلي (ابن العماد) : **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، "سلسلة ذخائر العرب"، بيروت ـ لبنان، (د. ت).

الحشائشي (محمد عثمان) : **الدرّ الثمين في التعريف بأبي الحسن الشاذلي وأصحابه**

الأربعين، المطبعة العصرية، تونس، ٢٠٠٠.

ابن خلدون (عبد الرحمن) : **المقدمة**، ط. دار صادر، بيروت، ٢٠٠٠.

ـــــــ - **شفاء السائل**، تح. محمد بن تاويت الطنجي، اسطنبول، ١٩٥٨. نسخة ١، تح. الأب يسوع خليفة، بيروت، ١٩٥٩، نسخة ٣، تح. محمد سعيد المحافظ، دار الفكر سوريا - لبنان، ١٩٩٦.

ـــــــ - **التعريف بابن خلدون: ورحلته غرباً وشرقاً**، دار الكتاب اللبناني، (د.ت).

ـــــــ - **تاريخ ابن خلدون**، ديوان العبر، ٧ أجزاء، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٩.

ابن الخطيب (لسان الدين) : **روضة التعريف بالحب الشريف**، تح. محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٧٠.

ـــــــ - **الإحاطة بأخبار غرناطة**، تح. عبد اللّه عنان، القاهرة، ١٩٧٤.

الدّباغ (عبد الرحمن) : **معالم الإيمان بمعرفة صلحاء القيروان**، ٤ج، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٦٨ - ١٩٩٣.

ـــــــ - **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب**، تح. هـ.ريتر، دار صادر، بيروت، (د.ت).

ـــــــ - **الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية**، تح. عبد الكريم الشبلي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ١٩٩٧.

ابن أبي دينار : **المؤنس في اخبار إفريقية وتونس**، دار المسيرة، لبنان - مؤسسة سعيدان، تونس، ط٣، ١٩٩٣.

الّراشدي (عمر بن علي) : **ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب سيدي ابن عروس**، المطبعة الرسمية التونسية، ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٥م.

الرّصاع (محمد بن قاسم) : **فهرست الرصاع**، تح. محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٦٧.

الرومي (جلال الدين) : **مثنوي**، ٢ج، نقله من الفارسية إلى العربية عبد السلام كفافي، صيدا، ١٩٦٦.

الرّندي النفزي (ابن عبّاد) : **غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٨٢.

ـــــــ - **الرسائل الكبرى والرسائل الصغرى، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٤.**

ابن رشيد (أبو عبد اللّه) : **ملء الغيبة**، تح. محمد الحبيب بن الخوجة، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٢.

ابن رشد (الوليد) : **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ط٣، قدم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٣.

زروق (أحمد) : **قواعد التصوف**، تح. عثمان الحويمدي، تونس، ١٩٨٧.
ـــــــــ - **عدّة المريد الصادق**، تح. الصادق عبد الرحمن الغرياني، مكتبة طرابلس العلمية، ١٩٩٦.
ـــــــــ - **النصيحة الكافية**، تح. عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت. ٢٠٠١.
ـــــــــ - **شرح حكم ابن عطاء اللّه السكندري**، تح. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٥.
ـــــــــ - **الإعانة**، تح، علي فهمي خشيم، الدّار العربية للكتاب، تونس/ ليبيا، ١٩٧٩.
الزركشي (محمد بن إبراهيم) : **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**، تح. الحسين اليعقوبي، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٩٨.
السلمي (عبد الرحمن) : **حقائق التفسير**، تح. سيّد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠١.
ـــــــــ - **طبقات الصوفية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
ـــــــــ - **ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات**، تح. محمود الطانجي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٣٣.
ـــــــــ - **الملامتية والصوفية وأهل الفتوة**، تح. أبي العلا عفيفي، دار الكتب العربية، البابي الحلبي، مصر، ١٩٤٥.
ابن سبعين (عبد الحق) : **بد العارف**، تح. جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٨.
ـــــــــ - **رسائل ابن سبعين**، تح. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٧٩.
ـــــــــ - **الكلام على المسائل الصقلية**، نشره شرف الدين بالثقايا، بيروت، ١٩٤١.
ـــــــــ - **أحزاب ابن سبعين**، ضمن مجموع تصوف رقم ١٤٩ بدار الكتب المصرية.
ابن سينا (أبو علي) : **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، دار قابس للنشر، دمشق - بيروت، ١٩٨٦.
السكندري (ابن عطاء اللّه) : **اللّه القصد المجرد في معرفة الاسم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢.
ـــــــــ - **لطائف المنن بمناقب ابن العباس المرسي وشيخه أبي الحسن**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
ـــــــــ - **التنوير في اسقاط التدبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
ـــــــــ - **الحكم**، ضمن كتاب بول نويا حول الطريقة الشاذلية، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠.
السراج (الطوسي) : **اللّمع**، تح. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، بغداد - القاهرة ١٩٦٨.

السراج (الوزير) : **الحلل السندسية**، ٣ج، تح. محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥.
السهلجي : **النور من كلمات أبي طيفور**، ضمن: عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**.
السهروردي (أبو حفص) : **عوارف المعارف**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩.
السهروردي المقتول (شهاب الدين) : **حكمة الإشراق**، ضمن مجموع **السهروردي المقتول**، تح. يوسف أبيتش، دار الحمراء، بيروت، ١٩٩٠.
الشابي (أحمد بن مخلوف) : **رسالة الوحدة السارية في الوجود، ورسالة ترقيات القدر**، تح. علي الشابي، ضمن: **أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٩.
الشطنوفي (نور الدين) : **بهجة الأسرار ومعدن الأنوار**، دار الكتب العربية، القاهرة، ١٣٣٠هـ.
الشهرستاني : **الملل والنحل**، ط٧، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨.
الشيرازي (صدر الدين) : **الأسفار الأربعة**، ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٠.
الشاذلي (أبو الحسن) : **نبراس الأتقياء ودليل الأنقياء**، (نصوص الأحزاب)، المطبعة العصرية، تونس، (د.ت)
الشافعي (أحمد) : **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**، المطابع الموحدة، تونس، ١٩٨٦.
الشعراني (عبد الوهاب) : **الطبقات الكبرى**، مكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت).
الشاطبي (أبو اسحاق) : **الموافقات**، دار الفكر، لبنان ـ سوريا، (د.ت)
ــــــــ ـ **الاعتصام**، دار الفكر، لبنان ـ سوريا، (د.ت).
ابن الشّماع : **الأدلة النورانية على مفاخر الدولة الحفصية**، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٤.
ابن الصباغ (الحميري أبو القاسم) : **درة الأسرار في مناقب الشاذلي**، تونس، ١٣٠٤هـ/ ١٨٨٦م، نسخة ٢، دار الرّفاعي، القاهرة، (د.ت).
ابن الطواح (عبد الواحد): **سبك المقال وفك العقال**، تح. محمد مسعود جبران، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥.
ابن عربي (محي الدين) : **الفتوحات المكية**، تح. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥. صدر منها ١٤ سفراً.
ــــــــ ـ **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، ٤ أجزاء، (د.ت)
ــــــــ ـ **فصوص الحكم**، تح. أبي العلا عفيفي، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٠.
ــــــــ ـ **ترجمان الأشواق**، دار صادر، بيروت، (د.ت).
ــــــــ ـ **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشوق**، تح. محمد علم الدين الشقيري، عين شمس للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٥.

ـــــــــــ ـ **رسالة روح القدس**، تح. محمود محمود الغراب، ط٢، دار الإيمان، دمشق، ١٩٩٤.

ـــــــــــ ـ **تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك**، تح. طه عبد الباقي سرور وزكية عطيّة، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٦١ .

ـــــــــــ ـ **الكوكب الدّري في مناقب ذي النون المصري**، تح. سعيد عبد الفتاح، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٢.

ـــــــــــ ـ **عقلة المستوفز**، ط. ليدن، ١٣٣٦هـ.

ـــــــــــ ـ **التجلّيات الإلهية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢.

ـــــــــــ ـ **شجرة كن**، ط٣، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨.

ـــــــــــ ـ **محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١.

ابن عجيبة (الحسني أحمد) : **التشوّف إلى حقائق التصوف**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩.

ـــــــــــ ـ **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، ط٣، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٨٢.

ـــــــــــ ـ **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.

ـــــــــــ ـ **تقييدان في وحدة الوجود**، تح. جان لويس ميشون، سلسلة حكمة، دار القبة الزرقاء، مراكش، ١٩٩٦.

ابن العربي (أبو بكر) : **العواصم والقواصم**، تح. عمار الطالبي، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ت).

ابن عسكر (محمد بن عيسى) : **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشائخ القرن العاشر**، تح. محمد حجي، ط٣، منشورات المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٣ .

العياشي (بازيد) : **الأنوار السنية على الوظيفة الزروقية**، (ضمن **تنقيح روضة الازدهار** للبرموني، سبقت الإشارة إليه).

الغبريني (أبو العباس) : **عنوان الدّراية**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩.

الغزالي (أبو حامد) : **إحياء علوم الدين**، ٥ أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١.

ـــــــــــ ـ **المنقذ من الضلال**، تح. جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣.

ـــــــــــ ـ **مشكاة الأنوار**، تح. أبي العلاء عفيفي، القاهرة، ١٩٦٤.

ـــــــــــ ـ **معيار العلم في المنطق**، تح. أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.

الفارابي (أبو نصر) : **تحصيل السعادة**، ط٢. تح. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣.

ـــــــــ - **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦.
ـــــــــ - **السياسة المدنية**، سيراس للنشر، تونس، ١٩٩٤.
ابن الفارض (عمر) : **الديوان**، دار صادر، بيروت، (د.ت)
ابن الفرضي (أبو الوليد عبد اللّٰه): **تاريخ علماء الأندلس**، مصر، ١٩٦٦.
الفاسي (محمد المهدي) : **ممتع الأسماع في الجزولي والتّباع**، تح. عبد الحيّ العمري، وعبد الكريم بن مراد، كتب التراث، فاس، ١٩٩٤.
الفاسي (عبد القادر) : **ابتهاج القلوب بخبر الشيخ أبي المحاسن وشيخه المجذوب**، تح. حفيظة الدازي، نسخة مرقونة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٩.
الفارسي (أبو طاهر) : **مناقب محرز بن خلف**، تح. هادي روجي إدريس، كلية الآداب جامعة الجزائر، ١٩٥٩، وضمنه **مناقب أبي إسحاق الجبنياني**، تأليف أبي القاسم اللبيدي .
ابن قسي (أبو القاسم): **كتاب خلع النعلين**، تح. محمد الأمراني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مرّاكش، ١٩٨٧.
القشيري (عبد الكريم) : **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، تح. معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
ـــــــــ - **التحبير في التذكير**، تح. إبراهيم بسيوني، عالم الفكر، القاهرة، ١٩٩٣.
القونوي (صدر الدين) : **إعجاز البيان**، ط. حيدر آباد، ١٩٤٩.
القفصي (المنتصر ابن أبي لحية) : **نور الأرماش في مناقب القشاش**، تح. لطفي عيسى وحسين بوجرة، المكتبة العتيقة، ١٩٩٨.
الكناني (محمد بن عيسى) : **تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان**، تح. محمد العنايني المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٧٠.
الكاشاني (عبد الرزاق) : **اصطلاحات الصوفية**، تح. محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨١.
ـــــــــ - **شرح فصوص الحكم**، ط. مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٨٧.
المصراتي (الطيب) : **فتح العلي الأكبر في تاريخ حياة سيدي عبد السلام الأسمر**، دار الكشاف، بيروت، ١٩٦٩.
المقبلي (صالح بن مهدي) : **العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ**، القاهرة، ١٣٢٨هـ.
المراكشي (عبد الواحد) : **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تح. محمد سعيد العربان ومحمد العربي الخطابي، القاهرة، ١٩٤٩.
المراكشي (ابن البناء) : **رسالة مراسم الطريقة في فهم الحقيقة**، ضمن مجموع **من تراث ابن البناء المراكشي**، تح. عمر أوكان، إفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٥.
مخلوف (محمد) : **شجرة النور الزكية**، ٢ج، دار الفكر، بيروت، (د.ت)

———— ـ **مواهب الرحيم في ترجمة مولانا عبد السلام بن سليم**، ط١، مكتبة النجاح، طرابلس، ١٩٢٥.

أبو المواهب الشاذلي (محمد) : **فرح الأسماع برخص السماع**، تح. محمد الشريف الرحموني، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥.

المكي (أبو طالب) : **قوت القلوب**، دار الكتب العلمية بيروت، (د.ت).

المحاسبي (الحارث بن أسد) : **الرعاية لحقوق الله**، تح. عبد الحليم محمود، دار المعارف القاهرة، (د.ت).

———— ـ **العقل وفهم القرآن** ط٣، تح. حسن القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٨٢.

المالكي (أبو بكر) : **رياض النفوس**، تح. محمد العروسي المطوي والبشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤.

مقديش (محمود) : **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨.

النفري (عبد الجبار) : **المواقف والمخاطبات**، تح. أرثر يوحنا أربري، منشورات الجمل، ١٩٩٦.

ابن النديم (محمد بن اسحاق) : **الفهرست**، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)

النفطي (أبو علي) : **رسالة في الرد على أبي يعقوب الطري**، ضمن كتاب **سبك المقال وفك العقال** لابن الصواح، (سبقت الإشارة إليه أعلاه).

الأندلسي (ابن صاعد) : **طبقات الأمم**، تح. حسين مؤنس، دار المعارف، مصر، ١٩٩٨.

النقشبندي (الخالدي أحمد) : **معجم الكلمات الصوفية**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٧.

الهجويري (علي بن عثمان) : **كشف المحجوب**، تح. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠.

الهروي (إسماعيل) : **منازل السائرين**، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٩٩.

الونشريسي (أحمد بن يحي) : **المعيار المغرب**، تح. محمد حجي وآخرين، طبع بالاشتراك بين وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية ودار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١.

اليافعي (عبد الله بن أسعد) : **نشر المحاسن الغالية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.

———— ـ **روض الرياحين**، ط٢، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٥.

اليوسي (الحسن أبو علي) : **المحاضرات**، تح. فاطمة خليل القبلي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨١.

المراجع

أومليل (علي) :الخطاب التاريخي، **دراسة لمنهجية ابن خلدون**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٠.

أركون (محمد) : **الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد**، نقله إلى العربية هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/ لندن، ط٣، ١٩٩٨.

إيكلمان (ديل) : **الإسلام في المغرب**، تعريب محمد اعفيفي، دار توبقال للنشر، ١٩٨٩.

ارتور سعدييف وتوفيق سلوم : **الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٠.

أدونيس (علي سعيد أحمد) : **الثابت والمتحول**، ج٢: **تأصيل الأصول**، ط١، دار العودة، بيروت، ١٩٨٦.

الدّواي (عبد الرزاق) : «إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية»، ضمن **أعمال ندوة المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٥.

بختي (جمال علال) : **الحضور الصوفي في المغرب والأندلس إلى حدود القرن السابع الهجري**، مطبعة الخليج العربي، تطوان ـ المغرب، ٢٠٠٣.

بغوره (الزواري) : **الفلسفة واللغة**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥.

برنشفيك (روبير) : **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، ٢ج، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨.

بوحسن (احمد) : **المصطلح ونقد النقد**، ضمن الدراسات الأدبية والجامعية بالمغرب، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩١.

زونات (زكية) : **الشاذلي بين نشأتين**، ضمن كتاب: **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، جامعة الحسن الثاني، المغرب، ٢٠٠٠.

بلاسيوس (آسين): **ابن عربي حياته ومذهبه**، نقله إلى العربية عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

بل (ألفرد) : **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، نقله إلى العربية عبد الرحمن بدوي، ط٣، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧.

بروفنسال (ليفي) : **حضارة الغرب في الأندلس**، تعريب ذوقان قرقوط، مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).

بو يحيى (الشاذلي) : **الحياة الأدبية بإفريقية في عهد بني زيري**، تعريب محمد العربي عبد الرزاق، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٩.

بوتشيش (إبراهيم القادري) : **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣

ـــــــــ **أثر الأقطاع في تاريخ الأندلس السياسي**، الرّباط، دار عكاظ، ١٩٩٢.

بالنثيا (إنخل) : **تاريخ الفكر الأندلسي**، تعريب حسين مؤنس، القاهرة، ١٩٥٥.

بلقاسم (خالد) : **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤.

بدوي (عبد الرحمن) : **تاريخ التصوف الإسلامي**، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٦٠.

ـــــــ . **شطحات الصوفية**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٨.

ـــــــ . **شخصيات قلقة في الإسلام**، دار سينا للنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٩٥.

ـــــــ . **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

برهييه (إميل) : **الفلسفة اليونانية**، تعريب جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.

جار الله (زهدي) : **المعتزلة**، القاهرة، ١٩٤٧.

جعيط (هشام): **تأسيس الغرب الإسلامي**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤.

الجابري (محمد عابد) : **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ١٩٨٩.

ـــــــ . **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

جلاّب (حسن) : **محمد بن سليمان الجزولي**، ط٢، مراكش، ١٩٩٩.

ـــــــ . **التّصوف المغربي**، ط١، مرّاكش، ١٩٩٥.

الجرّاري (عبّاس) : **عبقرية اليوسي**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨١.

جوفروا (يونس) : **موقف المدرسة الشاذلية من السّماع**، ضمن: **الحكمة والفنون الإسلامية**، دار القبّة الزرقاء، مراكش، ٢٠٠٠.

الحفني (عبد المنعم) : **المعجم الصوفي**، دار الرشيد، القاهرة، ١٩٩٤.

الحمامي (عبد الرزاق) : **من قضايا الفكر الديني في تونس**، سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢.

بن حمدة (عبد المجيد) : **المدارس الكلامية بإفريقية حتى ظهور الأشعرية**، مطبعة دار العرب، تونس، ١٩٨٦.

حلمي (محمد): **الحياة الروحية في الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.

ـــــــ . **الحب الإلهي عند ابن الفارض**، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٨٥.

الحكيم (سعاد) : **المعجم الصوفي : الحكمة في حدود الكلمة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.

حسن (محمد) : **المدينة والبادية في العهد الحفصي**، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ١٩٩٩.

خشيم (علي فهمي) : **أحمد زرّوق والزروقية**، طرابلس، ١٩٧٥.

ابن الخوجة (محمد) : **صفحات من تاريخ تونس**، تح. الجيلاني بن الحاج يحيى وحمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦.

ـــــــــ **تاريخ معالم التوحيد**، تح. الجيلاني بن الحاج يحيى وحمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، نفس الدار، ١٩٨٥.

أبو خزام (أنور فؤاد) : **معجم اصطلاحات الصوفية**، مكتبة لبنان ـ ناشرون، ١٩٩٣.

إدريس (عزوزي) : **أحمد زرّوق وآرواؤه الإصلاحية**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٩٩٨.

الدولاتلي (عبد العزيز) : **مدينة تونس في العهد الحفصي**، سيراس للنشر، تونس، ١٩٨١.

الذهبي (نفيسة) : **الزاوية الفاسية، التطور والأدوار حتى نهاية العهد العلوي الأوّل**، مطبعة النجاح، الجديدة الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١.

الراشدي (محمد) : **مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**، دار الأوائل، سوريا، ٢٠٠٤.

الرزقي الصادق : **الأغاني التونسية**، ط٢، الدّار التونسية للنشر، ١٩٨٩.

أبو زيد (نصر حامد) : **فلسفة التأويل عند محيى الدين بن عربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٦.

زيدان (يوسف) : **شعراء الصوفية المجهولون**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦.

ـــــــــ **الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية**، القاهرة، دار الآمني، ط٢، ١٩٩٨.

زغندة (فتحي) : **الطريقة السلامية في تونس أشعارها وألحانها**، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩١.

سلطين رفيق : **الزمن الأبدي : الشعر الصوفي**، دار نون للدراسات والنشر اللاذقية، ١٩٩٧.

سعيد (جلال الدين) : **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، سيراس للنشر، ١٩٩٨.

ستيس (ولتر) : **التصوف والفلسفة**، نقله إلى العربية إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩.

الشابي (علي) : **أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية**، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٩.

ـــــــــ **عرفة الشابي**، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢.

شرف (محمد جلال) : **دراسات في التصوف الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤.

ـــــــــ **المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين**، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢.

الشريف (محمد الهادي) : **تاريخ تونس**، نقله إلى العربية محمد الشاوش ومحمد عجينة، سيراس للنشر، تونس، ط٣، ١٩٩٣.

الشتوي (أحمد البخاري) : **مصادر التفسير بإفريقية في القرن ٥هـ/ ١٤م**، بحث قدم لنيل

شهادة التعمق في البحث في اللغة والأداب العربية، كلية الآداب منوبة، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦.
الشريف (محمد) : **نصوص دفينة ودراسات،** ط٢، كلية الآداب والعلوم الإنسانية تطوان، ١٩٩٩.
شيمل (آن ماري) : **التصوف جسر بين الأديان،** ضمن كتاب **الواقع الديني اليوم،** بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ٢٠٠٠.
سالم (علي عمار) : **أبو الحسن الشاذلي** ، دار التأليف، مصر، ١٩٥١.
الصغير (عبد المجيد) : **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي،** دار الآفاق الجديدة، المغرب، ١٩٩٤.
ـــــــ ـ **تجليات الفكر المغربي،** شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.
ـــــــ ـ **التصوف وعي وممارسة،** دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٩٩.
صليبا (جميل) : **المعجم الفلسفي،** الشركة العالمية للكتاب، لبنان، ١٩٩٤.
صبحي (أحمد محمود) : **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي،** ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
ـــــــ ـ **في علم الكلام،** ط٥، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥.
الطريبق (أحمد) : **أضواء على نص صوفي في السّماع،** ضمن مؤلف **الحكمة والفنون الإسلامية،** دار القبة الزرقاء، مراكش، ط١، ٢٠٠٠.
الطّعمي (محيى الدين) : **طبقات الشاذلية،** دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦.
الطالبي (محمد) : **الدولة الأغلبية،** نقله إلى العربية المنجي الصيادي، ط. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥.
بن الطيب (محمد) : **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي،** رسالة جامعية قدّمت لنيل "شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربية" كلية الآداب منوبة، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣ [صدرت عن دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨].
ـــــــ ـ **المسألة الصوفية في فكر أبي اسحاق الشاطبي،** بحث قدم لنيل شهادة الكفاءة في البحث اختصاص اللغة والآداب العربية، كلية الآداب، منوبة، ٩١ ـ ١٩٩٢.
عفيفي (أبو العلا) : **التصوف الثورة الروحية في الإسلام،** دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٦٣.
بن عامر (توفيق) : **دراسات في الزهد والتصوف،** الدار العربية للكتاب، ١٩٨١.
ـــــــ ـ **التصوف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري،** المركز القومي البيداغوجي، منشورات جامعة الزيتونة، ١٩٩٨.
عبد الحق (منصف) : **الكتابة والتجربة الصوفية عند محيى الدين بن عربي،** منشورات عكاظ، المغرب، ١٩٩٨.
العروي (عبد اللّه) : **مفهوم الحرية،** ط٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٣.

عبد الرحمن (طه) : **العمل الديني وتجديد العقل**، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

بن عبد الجيل (منصف) : **الفرقة الهاشمية في الإسلام**، مركز النشر الجامعي، تونس، ١٩٩٩.

العلوي (هادي) : **مدارات صوفية**، دار المدى، دمشق، سوريا، ١٩٩٦.

عبد السلام (أحمد) : **المؤرخون التونسيون في القرون ١٧ و ١٨ و ١٩م**، نقله إلى العربية أحمد عبد السلام وعبد الرزاق الحليوى، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٣.

عزام (مصطفى) : **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل**، مطبعة الأمان، المغرب، ٢٠٠٠.

ـــــــــ «مصطلح العقل بين الفلسفة والتصوف»، ضمن ندوة **المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٥.

عبد الوهاب (حسن حسني) : **كتاب العمر**، مراجعة وإكمال محمد العروسي المطوي والبشير البكوش، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٠.

العمري (نيلّلي سلامة) : **الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي**، منشورات كلية الآداب، منوبة، ٢٠٠١.

عبيد (هشام) : **مدونة المناقب بتونس خصائصها وقضاياها**، بحث قدم لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربية، كلية الآداب، منوبة، ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠.

العجيلي (التليلي) **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي**، منشورات كلية الآداب، منوبة، ١٩٩٢.

عويضة (محمد) : **ابن مسرة**، ط١، بيروت، ١٩٩٣.

العبيدي (مختار) : **الحياة الأدبية بالقيروان في عهد الأغالبة**، طبعة مشتركة: مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان ودار سحنون، ١٩٩٤.

عبد اللّه (عبد العزيز) : **معلمة التصوف الإسلامي**، دار المعرفة، الرباط، ٢٠٠١.

عيسى (لطفي) **مغرب المتصوفة**، ط. بالاشتراك، مركز النشر الجامعي وكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ٢٠٠٥.

ـــــــــ **أخبار المناقب**، سيراس للنشر، تونس، ١٩٩٣.

العدلوني الإدريسي (محمد) : **ابن مسرّة ومدرسته**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

ـــــــــ **فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين**، الدار البيضاء، ١٩٩٨.

ـــــــــ **التصوف الأندلسي. أسسه النظرية، وأهم مدارسه**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.

ـــــــــ **أبو الحسن الششتري والتصوف الفلسفي**، دار الثقافة، الدّار البيضاء، ٢٠٠٦.

ـــــــ ـ **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٢.

ـــــــ ـ **نظرات في التّصوف المغربي**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٦.

غنيّ (قاسم) : **تاريخ التصوف الإسلامي**، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (د.ت).

غراب (سعد) : **ابن عرفة والمنزع العقلي**، الدار التونسية للنشر، سلسلة موافقات، ١٩٩٣.

ـــــــ ـ **العامل الديني والهوية التونسية**، الدار التونسية للنشر، سلسلة موافقات، ١٩٩٠.

الفاسي (علال) : **التصوف الإسلامي في المغرب**، الرباط، ١٩٩٨.

القبلي (محمد) : «مضمرات التشوف لابن الزيات التادلي»، ضمن كتاب **التاريخ وأدب المناقب**، منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٨٨.

قريسة (محمد) : **أبو مدين شعيب وتصوفه**، بحث قدم لنيل شهادة دكتوراه حلقة ثالثة، كلية الشريعة وأصول الدين، ١٩٨١.

الكنسوسي (جعفر) : **السماع**، دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٩٩.

الكبسي (محمد علي) : **الطوباوية والتراث**، دار بوسلامة، للنشر، ١٩٨٦.

الكحلاوي (محمد) : **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية : الحلاج وابن عربي نموذجاً**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥.

كوربان (هنري) : **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط٢، تعريب نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ١٩٩٨.

كون (توماس) : **بنية الثورات العلمية**، تعريب شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، رقم ١٦٢، السنة ١٩٩٢.

محفوظ (محمد) : **تراجم المؤلفين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٤.

مدكور (إبراهيم) : **الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق**، سمير للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٣.

محمود (عبد القادر) : **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت).

ـــــــ ـ **الفلسفة الدينية الصوفية**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

المنوني (محمد) : **حضارة الموحدين**، توبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٦.

منديب (عبد الغني): **دراسة سوسيولوجية للتديّن بالمغرب**، إفريقيا لشرق، المغرب، ٢٠٠٦.

مفتاح (عبد الباقي) : **المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي**، دار البراق، بيروت، ٢٠٠٤.

مفتاح (محمد) : **التيار الصوفي والمجتمع في القرن الثامن الهجري**، رسالة جامعية قدمت لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الآداب والحضارة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨١.

ـــــــــ ـ **الشعر وتناغم الكون : التخييل، الموسيقى، المحبة**، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٢.

نجمي (عبد الله) : «بين زروق ولوثر في الإصلاح الديني والعصور الحديثة»، ضمن **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب ـ دراسات مهداة للأستاذ إبراهيم حركات**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٧.

النيال (البهلي) : **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي**، مكتبة النجاح، تونس، ١٩٦٥.

النبهاني (يوسف) : **سعادة الدّارين**، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

ـــــــــ ـ **جامع كرامات الأولياء**، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣.

نصر (سيد حسين) : **ثلاثة حكماء مسلمين**، نقله عن الأنكليزية صلاح الصاوي، ط٢، دار النهار، بيروت، ١٩٨٦.

النشار (علي سامي) : **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط٨، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

ـــــــــ ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة، بيروت، ١٩٨٤.

نيكلسون (رينولد) : **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، تعريب أبي العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٦٩.

ـــــــــ ـ **الصوفية في الإسلام**، تعريب نور الدين شربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥١.

هويدي (يحيى) : **تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية**، القاهرة، ١٩٦٥.

هاني (إدريس) : **ما بعد الرشيد: ملاّ صدرا رائد الحكمة المتعالية**، الغدير، بيروت، (د.ت).

الهنتاتي (نجم الدين) : «الرباطات بإفريقية في العهد الأغلبي»، أعمال ندوة: **تاريخ التحصينات في إفريقية في العهدين الأغلبي والفاطمي**، نشر إدارة العمل الاجتماعي والثقافة، وزارة الدفاع الوطني، ٢٠٠١.

يحيى (عثمان) : **مؤلفات ابن عربي : تاريخها وتصنيفها**، تعريب أحمد الطيب، القاهرة، دار الصابوني، ١٩٩٢.

الوكيل (سعيد) : **تحليل النص السردي : معارج ابن عربي نموذجاً**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.

ياسين (محمد) : **دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي**، دار المعارف، مصر، ١٩٩٩.

بن يوسف (زهير) : **الصوفية بافريقية من خلال المدونة المنقبية، ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م ـ ٧٠٠هـ/ ١٣٠١م**، بحث قدم لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربية، كلية الآداب منوبة، ١٩٩٩.

يفوت (سالم) : **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

الدّوريات

أبو الأجفان (محمد) : «محمد بن أبي زيد القيرواني»، **دائرة المعارف التونسية**، الكراس ٢، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩١.

الرايس (محمد) : «تأثير مدرسة أبي مدين الغوث في مصر»، ضمن كتاب **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، منشورات جامعة الحسن الثاني، المغرب، ٢٠٠٠.

بلقاسم (خالد) : «الصورة في خطاب ابن عربي بين التوالج والتجلي»، مجلة **الكرمل**، الرقم ١٨٥، السنة، ٢٠٠٥.

بوسنينة (محمد) : سيدي بوسعيد، دائرة المعارف التونسية، الكراس ٢، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ١٩٩١.

التليلي (عبد الرحمن) : «الظهور والتلاشي : الكشف عن منزلة الإنسان في رسالة حي بن يقظان»، مجلة **ثقافات**، منشورات كلية الآداب، البحرين، الرقم ٦، السنة ٢٠٠٣.

ـــــــــ ـ «سياحات ابن قنفد الصوفية»، مجلة **مدارات**، تونس، (رقم خاص بالتصوف) ١٣، ١٤، ٢٠٠١.

التريكي (فتحي) : «التعقل والتعقلية»، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الرقم ١١، ديسمبر ١٩٩١.

الجنيدي (ماجدة) : «موسيقى السّماع»، مجلة **الهلال** المصرية، ماي/أيار ١٩٩٢.

بن حمادي (عمر) : «كرامات الأولياء : والنقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر ق٤هـ/ ١٠م»، مجلة **دراسات أندلسية**، الرقم ٤، السنة ١٩٩٠.

الحمامي (عبد الرزاق) : «منتخبات من مقدّمة نوازل البرزلي»، **حوليات الجامعة التونسية**، رقم ٢٤، ١٩٨٥.

أبو زيد (نصر حامد) : «اللغة / الوجود/ القرآن»، مجلة **الكرمل**، الرقم ٦٢، السنة ٢٠٠٠.

زنيبر (محمد) : «الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت»، **المناهل**، المغرب، رقم ٢٤، ١٩٨٢.

الشابي علي : «مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشابية»، **المجلة التاريخية المغاربية**، الرقم ١٣، ١٤، السنة ١٩٧٩.

ـــــــــ ـ «العلاقة بين الشابية والأتراك العثمانيين بتونس إلى نهاية القرن السابع عشر»، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد ١٧، ١٨، السنة ١٩٨٠.

عفيفي (أبو العلا) : «كتاب خلع النعلين لابن قسي»، **مجلة كلية الآداب**، جامعة الاسكندرية، م١١، ١٩٥٧.

ـــــــــ ـ «الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا»، ضمن **الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا**، القاهرة، ١٩٥٢.

بن عامر (توفيق) : «مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي»، **حوليات الجامعة التونسية**، رقم ٣٩، ١٩٩٥.

ـــــــــ - «الصوفية والعقيدة»، **حوليات الجامعة التونسية**، الرقم ١٨، السنة ١٩٨٠.

العمري (نيللّي سلامة) : «الطريقة بإفريقية في العهد الحفصي»، مجلة **مدارات** (رقم خاص بالتصوف)، ١٣، ١٤، تونس، ٢٠٠١.

عبد الحق (منصف) : «ازدواجية الجمالي والتراجيدي في الإيروتيكية الصوفية»، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الرقم ٨، ١٩٨٩.

غراب (سعد) : «كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية»، **حوليات الجامعة التونسية**، رقم ١٦، ١٩٧٨.

الغزي (محمد) : «إرهاصات الحركة الصوفية بالقيروان»، مجلة **الحياة الثقافية**، ١٩٨٥.

مفتاح (عبد الباقي) : «السماع عند الشيخ الأكبر»، نص مرقون، قدم ضمن **ندوة السماع الصوفي**، طنجة المغرب، جويلية/تموز، ٢٠٠٢.

مفتاح (محمد) : «الكتابة الصوفية ماهيتها ومقاصدها»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، الرّباط، المغرب، الرقم الثاني، ١٩٧٧.

المصباحي (محمد) : «ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة مقام نعم ولا»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي، رقم ١٢٦ ـ ١٢٧، السنة، ٢٠٠٣.

منسية (مقداد) : «بين الغزالي وابن عربي»، مجلة **إبلا** *(IBLA)*، رقم ١٦٠، السنة ١٩٨٧.

ـــــــــ - «الصوفية والموت»، مجلة **مدارات**، (رقم خاص بالتصوف)، ١٣، ١٤، تونس، ٢٠٠١.

ماسينيون (لويس) : مادة «تصوف» ضمن **دائرة المعارف الإسلامية**، ج ٥.

النبهان (محمد فاروق) : «اهتمام العلماء المسلمين بالتربية النفسية»، مجلة **آفاق الثقافة والتراث**، منشورات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، **دبي**، الرقم ١١، حزيران/ جوان، ١٩٩٣.

الهيلة (محمد الحبيب) : «الزاوية وأثرها في المجتمع القيرواني»، **المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية** II، ٤٠/٤٣، ١٩٧٥.

مجلّة المناهل المغربية، عدد خاص باليوسي، وزارة الثقافة ـ المغرب، ١٩٧٩.

مجلّة المناهل المغربية، عدد خاص بالزّوايا، وزارة الثقافة ـ المغرب، ٢٠٠٧.

المراجع باللغات الأجنبية

Addas (C.) :

- *Ibn Arabi ou la quête du souffre rouge*, Paris, 1989.

Amri, (N.et L.) :

- *Le femmes soufies ou la passion de Dieu*, Dangles, France, 1992.

Afifi(A.E.) :

- *The Mystical Philosophy of Muhiddin Ibn Arabi*, London, Cambridge, 1939.

André Gilis (Ch.) :

- *L'esprit universel de l'islam (aperçus sur la doctrine Coranique)*, Beyrouth, Liban, 1998.

Arbery (A.J) :

- *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, London, 1956.

Aristote :

- *Ethique de Nicomaque*, tr. J. Voilquim, Flammarion, 1965.

Bel (Afred) :

- *Sidi Abou Madyan et son maître*, Ed. Daqqâq, Fes, Mélanges Réné Basset, Paris, 1923.

Berque (J.) :

- *L'intérieur du Magreb*, Gallimard, Paris, 1978.

Bachrouch (T.) :

- *Le saint et le prince en Tunisie*, publication de la Faculté des Sciences humaines et sociales de Tunis, 1980.

Bouhdiba, (A.)

- *L'homme en Islam*, Sud Editions, Tunis, 2006.

Corbin (H.) :

- *l'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958.

Coppolani et Depont :

- *Le confréries religieuses musulmanes*, Alger, Ed. Alpha, 1897.

Foucault (M) :

- *La volonté du savoir, l'histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, I, 1976, tome II, 1984.

Féki (Habib)

- *Les idées religieuses et philosophiques des ismaélismes Fatimides*, Tunis, Publication de l'université de Tunis, 1978.

Ferhat (H.) :

- *Le Soufisme et les Zaouyas au Maghreb*, Ed. Toubkal, Maroc, 2005.

Gaston (B.) :

- *Le nouvel esprit scientifique*, ed, P.U.F, Paris, 9è éd., 1966.

Gardet (L) :

- *Expérience Mystique en terre non chrétiennes*, Collection Sagesse et cultures, Alstia, Paris, 1953.

Gardet (L.)et Canawati(G.) :

- *Mystique musulmane*, Librairie Philosophique, Vrin, Paris, 1976.

Ghrab (S.) :

- *Ibn Arafa et le Mâlikisme en Ifriqiya aux VIIIe et XIVe Siècles*, Seconde publication de la Faculté des Lettres de Manouba, 1996.

Goldziher :

- «L'école supérieure des lettres et les Madersas d'Alger», in *Revue d'histoire de Religion*, Nº 52, 1905.

Hégel (J.)

- *Encyclopédie de Sciences philosophique*, Vol, LIII: philosophie de l'Esprit, Vrin, Paris, 1988.

Heidegger (M.) :

- *Introduction à la métaphysique*, trad, G.Kahn. Gallimard, Paris, 1963

Hodgson (M.G.S) :

- *The Adventure of Islam : Conscience and History in World Civilization*, 1vol., Chicago Press, 1974.

Isabelle, (S.) :

- *D'une science à l'autre : Les concepts nomades*, Seuil, Paris, 1987.

Kalifa (B.) et Millie (S.)

- *Les Quatrains de Majdoub le Sacrastique*, Paris, 1966.

Laroui (A.) :

- *L'histoire du Maghreb, un Essai du synthèse*, Maspéro, Paris, 1976.

Lalande (A.) :

- *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presse Universitaire de France, Paris, 18ème édition, 1996.

Lings (M)

- *Qu'est-ce que la soufisme*? Trd. par Roger Dupasquier, Ed. du Seuil, Paris, 1966.

Massignon (L) :

—— - *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954.

——— - *La passion d'Al-Hallaj*, Paris, 1922.

——— - «Ibn Sabiin et la critique dans l'histoire de la philosophie musulmane», in *Mémorial H. Basset*, Paris, 1924.

Monchicourt (Ch.) :

- *Etudes Kaïrounaises, Kairouan et chabbia*, Tunis, 1939.

Montet (E) :

- *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*, Librairie George et Cie, Genève, 1909.

Michon (J) :

- *Le soufi Marocain AHMADI IBN AGIBA, et son Mirag de la mystique musulmane*, Paris, Librairie philosophique, Vrin, Paris, 1975.

Meyerovitch (Eva)

- *Anthologie du soufisme*, éd. Sindabad, Albin Michel, Paris, 1995.

Nocholson (R.) :

- *Legacy of Islam*, London, 1949.
- *Tarjuman Al-Ash waq*, Cambridge, 1912.

Nwyia (P.) :

- *Exégèse coranique et langage Mystique (Nouvel essai sur lexique technique des mystiques musulmans)*, Dar El Machereq, Beyrouth, 1970.
- *Ibn Ata Allah et la naissance de la confrérie shadilte*, Dar Machreq, Beyrouth, 1990.

Palacios (A.),

- *Ibn Massarra y Su escuela*, Madrid, 1914.

Randon (M.) :

- *Mawlana Djalal-ud-Din Rûmi :Le soufisme et la danse*, Sud Ed., Tunis,1980.

Ricoeur (P.) :

- «Responsabilité et vulnérabilité», Rencontres internationales de Carthage, mai 1996, *Etre libre aujourd'hui*, Beït Al - Hikma, Carthage, 1998.

- *L'idéologie et l'utopie deux expressions, l'imaginaire Social, du texte a l'action*, Seuil, Paris, 1986.

Shimmel (A.M) :

- *Le soufisme ou les dimensions mystique de l'islam.* Ed. du Cerf, Paris, 1996.

Sedgwich (M.) :

- *Sufisme : The Essentials*, the American University in Cairo Press, Second priniting, 2001.

Shull (P.M) :

- *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Alcan, Paris.

Talbi (Mohamed) :

- *Du nouveau Sur l'itizal en ifriqiya au III/IX Siècle.*

Védrine, Héléne :

- *Les philosophies de la Renaissance*, Paris, P.U.F., 1971.

Zbiss (Mustapha.S) :

- *Sidi Bou Saîd*, Société Tunisienne de Diffusion, Tunis, 1971.
- *Les voies d'Allah*, sous la direction de Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, Librairie Arthème, Fayard, Paris, 1996.

Carrou (M.) :

- «Le temps maraboutique», *IBLA*, nº 54, 1991.

Fierro (M.)

- «The Polemic about the Karâmât al Awliyâ and the Development of Sufism in al Andalus ($4^{th}/10^{th}$ - $5^{th}/11^{th}$ Century)», in *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, University of London, vol.V, 1992.

Mensia (Mekda Arfa) :

- «Ibn Arabi et Sa Métaphysique du Sexe», *les cahiers de Tunisie*, nº168, 1995.

Encyclopedia of Philosophy, New York , London, Vol, 6, 1976, Article, «Pantheism».

الفهرس العام

الاهداء ٥
المقدّمة ٧

الفصل التمهيدي في التصوف : الماهيّة والمعرفة

I ـ إشكالية المصطلح بين النشأة والمفهوم ٢٣
II ـ التصوف في مدونة الفكر الصوفي في إفريقية (ق٩/ ١٥م) ٣٢
III ـ إشكالية الحقيقة في الخطاب الصوفي : التجربة الروحية وبناء المعرفة ٣٥

الباب الأوّل

الجذور التّاريخية والمعرفيّة للفكر الصّوفي في إفريقيّة في القرن ٩هـ/ ١٥م

الفصل الأوّل

الإطار الثقافي والسّياسي لتكوّن التّصوف في إفريقيّة

I ـ السّياسة والمجتمع ٤٥
II ـ الثقافة والحياة العقلية ٥٤
١ ـ الأثر المشرقي ٥٤
٢ ـ الأثر المغربي الأندلسي ٥٨
III ـ بواكير الحياة الرّوحية في إفريقية ٦٣
١ ـ الزّهد وإرهاصات التصوف ٦٣
٢ ـ التصوف : النشأة والجذور ٦٨

الفصل الثاني

الخطاب الصوفي في إفريقية إلى حدود القرن ٨ هـ/ ١٤م

I ـ في إشكالية دراسة الفكر الصوفي في إفريقية : المناهج النظرية والتصنيف ٧٦
II ـ التاريخ وسيرورة تشكّل النسق الصوفي ٧٩

III ـ نظام المعرفة في الفكر الصوفي ٨٩
IV ـ النفس والأخلاق ٩٦

الفصل الثالث

قضايا الفكر الصوفي في القرن ٨هـ/ ١٤م وامتداداتها في القرن ٩ هـ/ ١٥م

I ـ السّياق وظهور القضايا ١٠٣
II ـ المعرفة الذوقية وشرعية التصوف ١٠٧
III ـ مسألة الشيخ وتلقّي المعرفة ١١١
IV ـ في نقض الصّلة بين "وحدة الوجود" والتّصوف الإسلامي ١١٤

الباب الثاني

المعرفة والوجود في الفكرّ الصوفي في إفريقيّة (ق ٩هـ / ١٥م)

الفصل الأول

المصادر النظرية للفكر الصوفي في القرن ٩ هـ/ ١٥م

تمهيد ١٢٥
I ـ تصوف أصحاب "وحدة الشهود" ١٢٦
II ـ التصوف المعرفي (الحكمي) ١٢٩
III ـ التصوف الأخلاقي (الآداب والتعاليم والرقائق) ١٣٩
IV ـ تجارب روحية نموذجية ١٤١

الفصل الثاني

الوجود، الألوهية، الإنسان

I ـ الألوهية والوجود ١٤٢
II ـ الإنسان ومراتب الوجود ١٥٣

الفصل الثالث

نظرية المعرفة

I ـ المعرفة الصوفية والعقل ١٧٠
II ـ الحقيقة والشريعة ١٧٥
III ـ إمكانات المعرفة ووسائلها ١٧٩

الباب الثالث
القيم والتجليات في التاريخ

الفصل الأول
الأخلاق والحرية والقيم

I ـ التجربة الصوفية والحرية ١٩٥
II ـ الفكر الأخلاقي وإصلاح النفس ١٩٩
III ـ التجربة الصوفية بين الحكمة والإتيقا ٢٠٣

الفصل الثاني
العلاقة بالمؤسسة الدينية

I ـ في العلاقة بالفقه : إشكالية الشرعية والتوفيق ٢١١
II ـ في دلالة الاعتراف الفقهي واستتباعاته :
التصوف مصدراً للريادة العلمية والوجاهة الاجتماعية ٢٢١
III ـ السّماع: عمق التجربة الروحية وجمالية القول ٢٣٠

الفصل الثالث
الامتدادات في السياسية والتاريخ

I ـ الفكر الصوفي والواقع : من خلال امتدادات مفهوم الولاية وتجلياته ٢٤٦
II ـ في العلاقة بالمجتمع ٢٥٣
III ـ التأثيرات والامتداد في التاريخ ٢٥٩
١ ـ "ابتسام الغروس" وامتداد تجربة أحمد بن عروس ٢٦٠
٢ ـ مدونة ابن مخلوف الشابي ٢٦٤
٣ ـ مدوّنة أحمد زروق ٢٦٦
٤ ـ بين أحمد زروق وابن عجيبة ٢٦٩
IV ـ الحسن اليوسي: وإصلاح المجتمع من خلال إحياء منابت الفكر الصوفي ٢٧٢
الخاتمة ٢٧٩
فهرس المصادر والمراجع ٢٨٧

صدر للمؤلّف

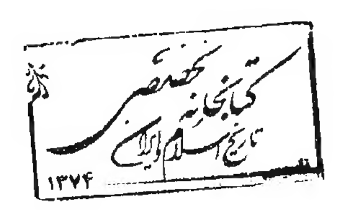
عن دار الطليعة ـــ بيروت

☐ الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية

ـ الحلاّج وابن عربي نموذجاً ـ

☐ مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن

أضواء على علاقة التصوّف الإسلامي بالمسيحية، اليهودية، الفلسفة اليونانية، الثقافة الفارسية والعقائد الهندية.



مطبعة دار الكتب - منطقة بئر حسن - بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣ edots

١٥٠٠/٠٩/١٤٨٧